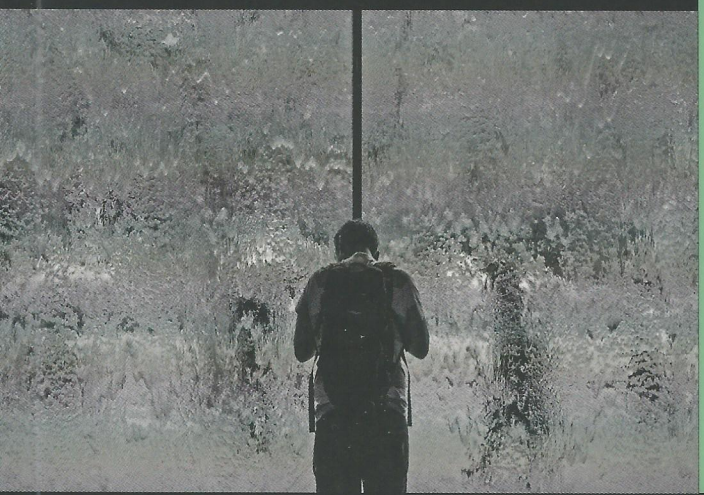
2024 168

Toplum ve Bilim



POLİTİK BİÇİMLER VE YÖNELİMLER

İslâmcıların Alevi algısı — *Ertuğrul Meşe, Barış Celep*

Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak — *Ahmet Ataş*

Emekliler, emekçiler ve AKP — *Erol Taymaz*

2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış — *Anıl İsmet Aşçı, Ekin Bal*

Toplum ve Bilim

SAYI 168 • 2024

Aybars Yanık
Bu sayıda... 3

Ertuğrul Meşe, Barış Celep
Sünni ortodoksinin "ötekisi": İslâmcıların Alevi algısı 4

Ahmet Ataş
Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak: Anti-kolonyal diyaloglar, post-kolonyal öznellikler, melankolik aktlar, modernist formlar 27

Erol Taymaz
Emekliler, emekçiler ve AKP: 2023-2024 seçimlerinde oy geçişleri 85

Anıl İsmet Aşçı, Ekin Bal
2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış: Farklı idari bölgeler ve gelir gruplarının tercihleri 103

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 123

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Tulya Çavuşoğlu.

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Menderes Çınar, Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Asena Günal
Burak Onaran, Göze Orhon
Serdar Tekin, Ömer Turan
Ebru Voyvoda

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora, Ayşe Buğra
Ahmet İnsel, Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak, Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

SAYI EDİTÖRLERİ
Göze Orhon, Tanıl Bora

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi,
Devekaldırımı Caddesi,
Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul
Tel: 212.445 32 38

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan makaleler, *Sociological Absracts* (ProQuest), *Social Services Abstracts* (ProQuest), *Worldwide Political Science* indeksleri tarafından ve ayrıca *Political Science Complete* (EBSCO - 2017) tarafından taranmaktadır.

Bu sayıda...

Son dört sayımızı üç kıymetli dosyaya ayırdıktan sonra (Cumhuriyet'in Tarihini Yazmak, Felaket ve Türkiye'nin Duygu Durumları) bu mini sayımızda dört bağımsız makaleye yer veriyoruz.

Ertuğrul Meşe ve Barış Celep "Sünni ortodoksinin 'ötekisi': İslâmcıların Alevi algısı" yazısında İslâmcılığın "öteki"si olarak Aleviliğin ve Alevilerin nasıl görüldüğünü, inşa edildiğini İslâmcı failliğin üretimi çerçevesinde ele alıyorlar; dönemin antikomünist teyakkuzunu, Aleviliğin genel manasıyla "sol" ile ilişkilenmesini/ilişkilendirilmesini de gözden kaçırmadan yapıyorlar bunu...

Ahmet Ataş hayli geniş çaplı incelemesinde Kürt romanında post-kolonyal örüntülerin titizlikle izini sürüyor. Dönemlere ayırdığı Kürt romanında, ele aldığı eserlerin karşılaştırmalı incelemesini yaparak post-kolonyal öznenin içerimlerine dair tartışmalar yapıyor.

Dosyada geçtiğimiz aylarda çokça tartışılan 2024 Yerel Seçimleri'nin sonuçlarına dair iki değerlendirmeye de yer veriyoruz. Erol Taymaz ve Anıl İsmet Aşçı-Ekin Bal 2024 seçimlerini, 2023 yılının haziran ayında yapılan genel seçimlerle de karşılaştırmalı biçimde inceleyerek son derece önemli sonuçlara dikkat çekiyorlar.

AYBARS YANIK

Sünni ortodoksinin "ötekisi": İslâmcıların Alevi algısı

Ertuğrul Meşe - Barış Celep***

Özet: Kendisini toplumun kurucusu, özü ve hâkimi olarak tanımlayanlar "ben"i, "ben"in dışında kalanlar da "öteki"ni oluşturur. Bu farklılaştırıcı tutum, saldırgan biçimiyle Öteki'nin reddinî öneren ve kendi ile Öteki arasındaki farkı sürekli vurgulayan ve onun çıkarılması, dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle sürdürülmesini içeren bir dışlama siyasetinin mantığıdır. Bireyler "öteki"nin "kötüler", "kötü kalpliler" ya da "barbarlar" olarak görüp kendilerine de "insanlar" ya da "iyiler", "mükemmeller" deme alışkanlığını içinde yaşadıkları kültürden edinirler. Bu tutum, her bir grubun kendini ve ötekini yeniden belirme eğiliminden kaynaklandığı için psikolojik, kültürel ve dinî temellere dayanır. Bu nedenle "öteki" ile ilgili kavrayış, ortak "biz"in ve öteki ile ilişkilerin sınırlarına ilişkin düşünce, tarihsel deneyimlere ve ulusal uygulamalara bağlı olarak şekillenir. İslâmcılardaki Alevi algısı da bu temellerden beslenir. Bu çalışmanın amacı 1945-1970 yılları arasında İslâmcı ideolojinin Alevi algısını ortaya koymaktır. Kendilerini Peygamberin geleneğine bağlı olanlar diye tanımlayan Sünnilik, İslâm'da hilafet ve iktidar/yetki sorununa dinî temelli oligarşik otoriteye tabiiyeti öneren dinî ve siyasi tasavvuru olan dinsel kabuller bütünüdür. Kendini daha çok Şia karşıtlığı ile temellendiren Sünnilik, ülkemizdeki yaygın dinî yorumdur. Bu nedenle siyasal bir ideoloji olan İslâmcılık, İslâm'ın Sünni ortodoks yorumunu merkeze alan bir ideoloji olarak inşa edilmiştir. Bu ideoloji kendisini kurarken, Osmanlı İmparatorluğu'ndan beridir toplumda var olan olumsuz içerikli "Kızılbaşlık" algısını sürekli olarak dolaşımda tutarak Aleviliği kendisine "öteki" kılmıştır. Bu ötekileştirme pratikleri özellikle Cumhuriyet döneminde Aleviliğin yürütülen modernleşme çabalarını onaylaması ve 1960 sonrası siyasal iklimde sol ideoloji ile kurduğu yakın ilişki nedeniyle İslâmcı aydınlar tarafından işlenmiştir. İslâmcı aydınlar, İslâmcı faillikler üretirken zihniyetlerini biçimlendiren Alevi karşıtlığını ortaya koyan söylemler üreterek var olan algıyı güçlendirmişlerdir. Literatür incelendiğinde İslâmcıların ürettiği Alevi karşıtı söylemin ötekileştirme siyasetini amaçlayan bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Literatürdeki kimi metinlere göre ortada Alevilik diye bir inancın ve bu inanca sahip insanların varlığı bile reddedilmiş ve üretilen kimi metinlerde Aleviler ahlâki ve dinî bir lügat kullanılarak damgalanmıştır. Bu amaçla çalışmanın ortaya konulması için tarihsel yöntem ve söylem analizi yöntemi kullanılacaktır. İslâmcı ide-

(*) Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ertugmese@gmail.com

(**) Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Tarih Bölümü, bariscelep@hotmail.com

olojiyi biçimlendiren Osmanlı İmparatorluğu'nda etkili olan Nakşibendi tarikatının ve bu tarikatla iltisaklı olan Cumhuriyet dönemi İslâmcı aydınların ürettiği literatür çalışmanın ana malzemesidir.

Anahtar sözcükler: Sünnilik, ortodoksi, İslâmcılık, öteki, Alevi algısı, damgalama, dışlama.

Giriş

İnsanlık tarihi aynı zamanda sürekli bir "Öteki" inşasının tarihidir. Tarihsel bir veri olan bu inşa günümüzde dozu değişse bile insan-insan, grup-grup, insan-grup ilişkilerinde sosyo-politik bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda insanların "öteki" ile ilgili kavrayışları, ortak "biz"in ve Öteki ile ilişkilerin sınırlarına dair düşünceler olduğu gibi daha çok tarihsel deneyimlerden ve kimlik yapıcı uygulamalardan bağımsız değildir. Sosyolojik anlamda "Ben", Öteki'ne değer biçerken "benim" kültürümün ölçütlerini kullanır ve bunu genel kültür olarak kabul eder. Bu nedenle Öteki, ancak kendisinin eksik hali olduğu için, varlığı ancak değiştirilmesi mümkün olmayan bir donmuşluk farkıyla kabul edilir. Bu farklılaştırıcı tutum, Öteki'nin reddini içeren bir saldırganlığa sahiptir. Yani Öteki'nin farklılığının sürekli vurgulanması, dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle ortaya çıkan saldırganlık, fundamentalizm ve ırkçılık gibi dışlama siyasetine yol açar. Bu türden bir siyasal faillikle Ötekilerin gelenekleri ve değerleri yargılanırken kendi geleneklerimiz ve değerlerimiz temel ölçüttür. Ancak bunlar, başka pek çoklarının yanında yalnızca olası sosyalleşme inşasındaki tercihlerdir. Çünkü insanlar, ötekileri "kötüler", "kötü kalpliler" ya da "barbarlar" olarak görüp kendilerine de "insanlar" ya da "iyiler", "mükemmeller" deme alışkanlığını içinde yaşadığı kültürden edinirler. Bu tutum, her bir grubun kendini ve Öteki'ni yeniden belirme eğiliminden kaynaklandığı için psikolojik, kültürel ve dinî temellere dayanır (Schnapper, 2005: 25-26,178). Aynı zamanda bu temeller kolektif kimliklerin kurulmasında kendini gösterdiği için politik tutumların da kaynağıdır. Öteki, "ben"in kuruluşunu sağladığı anlamda olumlu, dışarıda bırakılan anlamında ise olumsuz bir içeriğe sahiptir. "Ben"in ne olmadığını şekillendiren ve dışarıda bırakılan Öteki, kolektif kimlik bağlamında diğer etnik ve dinsel gruplar ve uluslardır. Bu anlamda Öteki, siyasetin biçimlenmesi işlevini gördüğü gibi aynı zamanda "Öteki"ne dair dışlama pratikleri de siyasetin imkânını yok eder. Mouffe'a (2010: 22) göre siyasal kimliklerin Ben/Öteki ya da dost/düşman dikotomisine göre biçimlenmesi ise cari siyasetin ötekiyle ilişkisi bağlamında kurulduğunu ortaya koyar. Siyaseti mümkün kılan ve aynı zamanda Biz'in/Ben'in kendisini meşrulaştırması ihtiyacını karşılayan Öteki, aynı zamanda Castells'e (2006: 13) göre "meşrulaştırıcı kimlik" olduğu için toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir.

Sosyo-politik anlamda Öteki, toplumsal ve politik düzenin muktedirlerinin nezdinde, şeytani güçleriyle toplumda kaos çıkarmaya gücü yeten bir tehdit kaynağı biçiminde kurgulanmaktadır. Bu kurguda damgalanıp etiketlenen öteki, toplumsal ve politik düzenden dışlanma tehdidi altındadır. Çünkü dinî ve ahlâki temelde aşağılanarak yapılan damgalama, bireyin insan olma niteliğini kısmen veya tümden yadsır, soyutlar ve diğerleriyle teması engelleyen sınır halidir. Ontolojik olarak böyle kodlanan damgalı birey ve gruplar, itibarsızlaştırıldıkları ve kaçınılmaz olarak insandışılaştırmaya maruz kaldıkları için damgalananlar insan bile kabul edilmezler (Goffman, 2014: 30-33). Bu durum damgalan bireyin ya da grubun öteki olarak şeytanlaştırılmasıdır. Ötekinin şeytani bir varlık olarak kodlanması, her türlü beladan, sorundan, kaostan, krizden, kısacası her türlü kötülükten sorumlu tutulması demektir. Bu tür bir tutumu toplumsal belleğe kalıp yargılar biçiminde dahil etmek kolaylıkla ötekinin dinî/mezhebi, ırkı/etnik kökeni, cinsiyeti, kültürel değerleri, politik düşüncesi tehdit olarak algılandığı anda aktifleşir (Parlak, 2015: 37-38). Bu anlamda öteki, aynı zamanda günah keçisidir. Kendisini toplumun temel değerlerinin sahibi gören ben/biz için günah keçisi bir düşman imgesi inşasıdır. Günah keçisi üretimi siyasal ve toplumsal ötekileştirme stratejisi biçiminde işlediği için "Öteki"ne dair toplumu yozlaştıran, esenliği ortadan kaldıran, genel ahlâkı tahrip eden, hem içeride hem de dışarıda olan şeytani bir düşmandır. Bu tür şeytanlaştırma bireyi şedit eylemlere yönlendirme kapasitesine sahiptir. Günah keçisine dair üretilen argümanlar arasında suçlama, onu tehdit kaynağı, ahlâksız ve anlaşılmaz olarak görme biçiminde işleyen ve bundan dolayı dışlama ve yok saymayı da içeren ötekileştirme pratikleri, Öteki olarak konumlandırılan bireylerin ve grupların kaçınması mümkün olamayan bir haricileştirme siyasetidir (Girard, 2005: 34-35, 162-166; Kearney, 2012: 37, 55-56; Morrison, 2019: 103; Frazer, 2019: 12; Campbell, 2020: 25).

"Ortodoksi" ve "heterodoksi" kelimelerinin kapsamı ve söylemsel karşılıkları belirli tarihsel bağlamda net bir biçimde tanımlanabilir otorite ve iktidar yapılarının bulunduğu varsayımına dayanır. Ancak bu iki konumun net bir biçimde tanımlanması oldukça zordur. Çünkü uzak bir tarihteki gündelik dinî ve siyasal yaşamı belirleyen yapıları açık bir biçimde ayırt etmek zor olduğundan dinî anlamda ortodoksi ile heterodoksiyi birbirinden ayırt etmek, imkânsız değilse bile son derece müşküldür (Kafadar, 1995: 73-76). Bu güçlüğü aşma amacıyla ortodoksi/heterodoksi ikiliği yerine İslâm içi söylemler, yani dinî farklılıkların meşruiyetini vurgulayan tedafüi (savunmacılık) söylemler kullanılmış ve bu konuda da Alevilik, sosyo-dinsel farklılığı mutlak ve dogmatik bir şekilde damgalama fiilleriyle Osmanlı'dan bugüne değin küçültücü ve tedafüi bir dille anılarak, yani sık sık rafızi, mülhid ve zındık diye adlandırılmış ve kimi zaman da cezalandırılmıştır (Dressler, 2016: 220-224). Ancak konumuz açısından Melikoff'un izinden giderek, kendisini "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" olarak tanımlayan Sünnileri ortokdoksi, yine bu kesimlerin Şiilikle ilişkili olduğu iddiasıyla "Rafızi", "Zın-

dık" ve "Mülhid" gibi ithamlarla cemaat dışında gördükleri Kızılbaşları, Bektaşileri ve Alevileri ise heterodoksi olarak tanımlayabiliriz (Melikoff, 2003: 8; Melikoff, 2006: 51; Ocak, 2009a: 16; Ocak, 2009b: 38-58; Uyanık, 2013: 729-741; Dressler, 2016: 220-224; Coşkuner, 2020: 199-218).

Türkiye'deki dinsel hayatın biçimlenmesinde etkin olan Sünni ortodoksi, hiyerarşik bir dinsellik anlayışına sahiptir. Bu dinsel hiyerarşiye göre Alevilik, Sünniliğin altında yer alır, yani hem sosyolojik hem de dinî anlamda Öteki'dir. Bu bağlamda Sünni ortodoksiyi açıklamak gerekir. Literatüre göre Sünni ortodoksi için "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", güçlü ve hâkim grubun, çoğunluğun desteğini alarak konumunu sağlamlaştırmak, kendi varlığını çoğunluk katında muteber kılmak, kendi dinsel, sosyal ve siyasal gerçekliğini desteklemek ve haklılaştırmak, yani meşrulaştırmak için icat edip ürettiği bir kavramdır (Louer, 2022: 17). Bu kavramın dışında kalanlar peygamberin sünnetine ve cemaatine muhalefet edenlerdir, ayrılıkçılardır ve bid'at ehlidir. Aynı zamanda kendisini "Fırka-i Nâciye" (Topaloğlu, 1996: 35; Bozkurt, 2017: 251-270)[1] olarak tanımlayan Ehl-i Sünnet ve Cemâat'e göre egemen çoğunluk, Sünnet'te dahil olmayanlar ise ehl-i firkat, mübtedia, ehl-i ehvâ, firâkı dâlle, ehl-i dalâl, itizâlci, ayrılıkçı, tefrikacı ve zındık sıfatlarıyla ana dinî yapıdan ayrılmış sapık gruplardır. İslâm tarihi açısından kendisini orta yol, gelenek ve cemaat olarak konumlandıran Ehl-i Sünnet, Hariciler ve Şia (Rafizilik) biçiminde ortaya çıkan siyasi-dinî akımların karşısında konumlanmış ve kendi dışında kalanları marjinalleştirilmiş ve öteki olarak damgalamıştır (Fığlalı, 1997: 175-178; Öz, 2010: 121-123). Bu anlamda Ehl-i Sünnet, kendini meşru gördüğü ve siyasal düzeni desteklediği için var olan düzenin ve geleneğin temsilcisi olarak hareket etmiştir. Ehl-i Sünnet, itikadi ve siyasi açıdan toplumda dağınıklık, kararsızlık, fitne ve fesat olmaktansa yöneticiye zalim de olsa itaat etme ilkesini geliştirdiği için daha muhafazakâr ve doktriner bir anlayışa sahip olmuştur. Bu çerçevede Sünni ortodoksi toplumun siyasal aktörleri nezdinde etkisini artırmak ve çoğunluğun temsilcisi sıfatıyla mevcut siyasal ve dinsel durumu meşrulaştıran geleneksel değerleri korumak için ilkelerine aykırı olarak değerlendirdiği grupları marjinalleştirerek etkisizleştirmeye çalışmış ve bu sayede kendini meşrulaştırdığını düşünmüştür (Okumuş, 2010: 143-163).

Türkiye'de Sünni ortodoksinin bu tavrından en çok etkilenen dinî grup Aleviliktir. Buraya kadar verilen açıklamalar, Sünni ortodoksinin bir temsilcisi olan İslâmcılığın Aleviliğe bakışını vermek için yapılmıştır. Çalışmamızda İslâmcı çevrelerin Alevi algısını vermek için öncelikle Cumhuriyet öncesi Alevi algısı verilecek ve daha sonra da 1945-1970 yılları arasında, bu çevrelerin bir Öteki olarak gördükleri Aleviliğe dair algıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1 Bu ifade peygambere atfedilen bir hadise dayanmaktadır. Buna göre İslâm ümmeti yetmiş üç fırkaya ayrılacak ve Resulullah ile ashabının yürüdüğü yolda olan bir grup dışında diğerleri cehenneme gidecektir. Cennete gidecek fırka, "fırka-i nâciye"dir.

Cumhuriyet öncesi Sünni ortodoksinin Alevilik algısı

Türkiye'de İslâmcıların Alevilik algısının tarihsel temelleri arasında İslâm tarihindeki mezhepsel bölünmeler ve Osmanlı dönemindeki tarikatların iktidar etrafında konumlanmak için verdiği mücadeleler oldukça önemlidir. Kendilerini Peygamberin geleneğine bağlı olanlar diye tanımlayan Sünnilik, İslâm'da hilafet ve iktidar/yetki sorununa dinî temelli oligarşik otoriteye tabiiyeti öneren dinî ve siyasi tasavvuru olan dinsel kabuller bütünüdür. Kendini daha çok Şia karşıtlığı ile temellendiren Sünnilik, ülkedeki yaygın dinî yorumdur. Bu nedenle İslâmcılık, İslâm'ın Sünni ortodoks yorumunu merkeze alan bir ideoloji olarak inşa edilirken İslâm'ın heterodoks yorumu olan Aleviliği, sistem karşıtlığı üzerinden Kızılbaş olarak nitelemiş ve "asi", "zındık" ve "mülhid" biçiminde ötekileştirilmiştir (Ocak, 1988: 368-369; Ocak, 1998: 6-14; Melikoff, 2003: 3-8; Melikoff, 2006: 37, 51-54; Üzüm, 2002: 546-557; Savaş, 2009: 62-75). Bu süreçte Sünni ortodoks bir tarikat olan Nakşibendilik 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevi mücadelesinde Osmanlı Sünniliğinin yanında, sapkın olarak nitelenen Anadolu Kızılbaşlarının karşısında konumlanmıştır (Algar, 2006: 335-342; Algar, 2019: 16-17, 27; Özgören, 2003: 117; Yazıcı, 1997: 52-54). Osmanlı'da ilk Nakşiler görünürde barışçı, saltanata ve şeriata ortodoks bağlılıklarıyla Osmanlı-Safevi mücadelesinde Sünniliğin yanında, Anadolu Kızılbaşlarının karşısında konumlandırmıştır. Bu arada devletin gözünde dinî, siyasi ve cinsi anlamda Kızılbaşlar "mum söndü" ayinlerinde akraba ile cinsel ilişki kurmakla suçlanarak "sapkın" olarak nitelenmişlerdir.[2] Devletin "sapkın" olarak nitelediği Kızılbaşlığı yok etme veya baskı yoluyla bünyesine katma mücadelesinde, tarikatın Sünni akide ve tutumlarıyla otoritelerin beğenisini kazandığını gören Nakşiler bu durumu siyaseten fırsata çevirmişler ve dinî ve toplumsal temelde Aleviliğe dair olumsuz algının inşasına katkı yapmışlardır (Le Gall, 2016: 234-248; Ocak, 1998: 197-198). Bu konuda Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin "Kızılbaş taifesinin şer'an kıtali helâl olup, kati eden gâzî ve kızılbaş taifesinin ellerinde maktul olanlar şehîd" olacağına dair verdiği fetvalar oldukça belirleyici olmuştur (Düzdağ, 2006: 133).

Nakşi ulemanın desteği ile Aleviliği Osmanlı'nın merkezinden uzaklaştıran Osmanlı-Safevi çatışmasında, Alevileri Şah İsmail'in ülkedeki işbirlikçileri ve tehdit kaynağı olarak gören siyasal anlayışı sahiplenen Nakşibendilik kendine alan açmak ve devletin resmî din anlayışını da biçimlendirme amacıyla Alevi karşıtlığını tekfirci dinî bir üslupla körüklemiştir. İşte bu nedenle Sünni ortodoksiyi temsil etme iddiasındaki çevrelerin kendilerini meşrulaştırmak için siyasal süreçleri kullanarak kendine rakip olarak gördüklerini gayri meşru ilan et-

2 Bu suçlamanın kaynakları arasında Balkanlar'daki Hıristiyan mezhepleri arasındaki iç çatışmalarda üretilen suçlama biçimlerinden biri olan "mum söndü" iftirasının Anadolu'da Kızılbaşlar için kullanılmaya başlaması hakkında bkz. (Adorijan, 2004: 123-136; Wilson, 2024: 1-21; Yonucu, 2024: 47-68).

me ve ötekileştirme fiilleriyle heterodoks ilan ettiklerini söyleyebiliriz. Her ne kadar Kızılbaş kelimesi yerine 19. yüzyıldan itibaren Alevi kelimesi kullanılmaya başlansa bile Kızılbaş kelimesine yüklenen ahlâki vurguları olan aşağılayıcı ve ötekileştirici anlam pek değişmemiştir (Melikoff, 2003: 9; Dressler, 2016: 225; Yaman, 2006: 36-37).

Şeriata dayalı dinsel monarşiyi onaylayan Nakşibendilik, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan İslâmcı ideoloji mensuplarını bünyesine kattığı için sahip olduğu Alevi karşıtlığı mirasını da İslâmcılığa aktarmıştır. "İslâm'ı bir bütün olarak 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününü ihtiva eden bir düşünce ve hareket" (Kara, 2017: 17) biçimde tanımlanan İslâmcılık, bu tanımlamayı içselleştiren Nakşibendilikle yoğun ülfetiyle kendini kurmuştur. İslâmcılık kendisini kurarken, Nakşiliğin sürekli dolaşımda tuttuğu "Kızılbaşlık" ve Alevilik algısını da sahiplenmiştir.

Cumhuriyet döneminde İslâmcıların Alevi algısı

Tek Parti döneminde bütün tekkelerle birlikte Bektaşi tekkeleri kapansa ve Alevi dedeleri yasadışı dinsel faaliyetler yürütmek suçlamasıyla tutuklansa bile Aleviler, genel olarak laik politikaların kendilerine uygulanagelen dinsel ayrımcılığa son vereceğini düşünerek bu politikaları desteklemişlerdir. Yapılan inkılaplar Alevilerin kendilerini daha güvende hissetmesini sağlarken, kendilerini öteki olarak konumlandıran Sünni ortodoksinin ise konumu sarsılmıştır (Kehl-Bodrogi, 2003: 63-64; Okan, 2004: 92). Bu arada Cumhuriyet döneminde yapılan Sünni ortodoksinin kamusal gücünün kırılması yönündeki uygulamalar Alevilerin yaşam alanını genişletmiştir. Cumhuriyet döneminde Alevi-Bektaşilik, rejime muhalif dinî ve milli söylem üretmediği için "otantik Türklüğün" temsilcisi olarak görülmeye başlamıştır. Böylece Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı'daki negatif Kızılbaş/Rafızi algısının yerine Aleviler, rejim tarafından milletin en otantik temsilcileri olarak görülmeye başlanmış ve bürokraside yer almaya başlamıştır. Bu nedenle Mustafa Kemal Atatürk Alevi çoğunluk tarafından kendilerini Sünni ortodoksinin baskısından kurtaran kahraman olarak değerlendirilmiştir (Küçük, 2003: 903; Ertan, 2012: 206-209).

Bu arada eski Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2018: 92) Medeni Kanun'un tatbikini, kanunu henüz görmediğini beyan etmesine rağmen "kızılbaşlık" olarak nitelemiş ve "Yeni kanun mesela bir kızın amcasıyla izdivacına müsaade ediyormuş! Yavaş yavaş kız kardeşleriyle, anneleriyle de münasebet-i cinsiyede bulunurlar," diyerek, Türkiye'deki Sünni ortodoksinin ve İslâmcılığın Alevi algısını biçimlendiren hafızasını kullanıma sokmuştur. Sabri'nin ifadesinde de kendisi-

ni hissettiren Sünni ortodoksinin hiyerarşik dinsellik anlayışına göre Sünniliğin altında yer alan Alevilik, sosyolojik anlamda Öteki'dir. Bu ötekileştirme pratikleri özellikle Cumhuriyet döneminde Aleviliğin yürütülen modernleşme çabalarını onaylamasıyla ve İslâmcıların dışta bırakıldığına dair duydukları kızgınlıkla kendini meşrulaştırmıştır. İslâmcıların Alevilere dair bu kızgınlığını katmerlendiren önemli ideolojik kaynaklardan biri de İslâmcıların Soğuk Savaş süresince sahiplendikleri ve dolaşımda tuttukları antikomünist kimliğin ötekileştirmeye verdiği icazettir. Genel olarak İslâmcılığa göre din, özellikle de dinîn Sünni yorumu, komünizmde en önemli silahtır.

1945-1970 yılları arasında İslâmcılıkta Alevi algısı

Türkiye'de, özellikle İslâm'ın Sünni yorumunun hâkim olduğu bölgelerde kendini hissettiren ötekileştirici Alevi algısı, önceki dönemlerin algısından pek de farklı değildir. Bu konuda Mediha Berkes Esenel'in 1940-1943 yılları arasında Ankara'nın civar köylerinde yaptığı gözlemlerde de bu algının izlerine rastlanmıştır. Esenel (2023: 148-149) konu hakkında şunları kaydetmiştir:

> Mezhep ayrılığının çok geçmeden farkına vardım. Anadolu'da Alevi-Sünni ayrımı bütün şiddeti ile devam ediyordu. Öyle sanıyorum ki bu ayrım yabancı birinden duyulandan daha kuvvetlidir. Sünniler, Alevileri İslâm dinini bozmakla, namaz, oruç gibi farzlarını yerine getirmemekle suçlarlar. Üstelik kadınlarının namusunu korumadıklarını sanırlar. (...) Sünnilerin Aleviler hakkındaki düşünceleri şöyledir: Sünnilerde kadın önce babanın, yoksa amcaların, erkek kardeşlerin, daha sonra da kocasının, hatta oğullarının kontrolü altındadır. Öyle olunca namuslu kalırlar. Oysa Alevilerde kontrol, baskı olmadığından, Sünnilere sorulursa yasak olması gereken cinsel ilişki onlarda çoktur. Hele "mum söndü" ayini diye bir şey vardır ki mumları söndürdükleri zaman herkes birbiriyle rastgele cinsel ilişkide bulunur.

Esenel'in bu gözlemleri oldukça düşündürücü olduğu gibi Anadolu'daki ötekileştirici Alevi algısının önceki dönemlerin mirasıyla biçimlendiğini de göstermektedir. Bu gözlemin yapıldığı dönemin akabinde, yani 1945'ten itibaren, geçmişin mirasını sahiplenen İslâmcılar İslâmcı hareketi hem tarikatlar hem de basın yayın faaliyetleri ile açık biçimde inşa etmeye başlamıştır. Bu dönemde İslâmcılar, mevcut koşulları, yani çok partili hayata geçişi ve Soğuk Savaş dönemini değerlendirirken geçmiş algılarını devreye sokmayı ihmal etmemiş, Aleviliğe dair ötekileştirici faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu faaliyetleri İslâmcı dergiler ve din adamlarının faaliyetleri üzerinden izlemek mümkündür.

İslâmcı çevrelerle olumlu ilişkisi olan ve aynı zamanda dönemin popüler din adamlarından biri olan Şemsettin Yeşil (1947: 6-7), "Ortada ne Alevilik vardır ne de Şiilik. Ne mezhep itilafı ne beşinci mezhep ne de siyaset! Varolan ancak Hak ve Hakikat Muhammedilik!" diyerek Aleviliği yok sayan İslâmcı tutumu sürdürmüştür. Benzer biçimde antikomünist propaganda açısından da kullanış-

lı bir alan sunan Alevilik, Nazım Yazıcı'nın (1947: 5-7) *Komünizm Tehlikesi* adlı broşürüne ötekileştirici bir zenginlik katmıştır. O, komünizmin "karılarınızın bin bir kişinin malı olması (...) aile reisliğinin elinizden alınması" anlamlarına geldiği, komünistlerin "Türk kızlarının namusuna göz diken" mahlûklar olduğu yönündeki söylemleriyle İslâmcılığın devraldığı Alevi algısını biçimlendiren "ahlâksızlık ithamlarını" kullanılmıştır. "Kadınlara göz dikecekler", "aile kurumunu yıkacaklar" şeklinde komünistlere yönelik duyulan bu cinsel korkuların kaynağı ise Alevilere yapılan "Mum söndü" ithamlarından beslenmiştir.

İslâmcı çevreler gibi devletin dinî alanı düzenleyen kurumu olan Diyanet'in de Alevilere yönelik bakışı Sünni ortodoksinin ürettiği ötekileştirici algıyı yansıtmaktadır. Dönem itibarıyla hem Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) hem de Demokrat Parti (DP) iktidarında (1947-1951) Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) görevinde bulunan Ahmet Hamdi Akseki, Hatay müftüsü İsmail Hatib Erzen tarafından çevrilen *Bâtınîlerin ve Karmatılerin İçyüzü* isimli kitaba yazdığı önsözde ve Eşref Edip'e verdiği mülakatta "Rafiziliğin amacını Müslüman itikadını bozmak, Müslümanların vahdetini kırarak birbirine düşürmek" olarak ifade etmiştir. "Zındık" olarak tanımladığı Rafızilerin mezheplerinin her farklı ülkede farklı bir isim aldığını belirten Akseki, Rafızilere Kürdistan'da Aleviyye, Türkler arasında ise Bektaşi ve Kızılbaş dendiğini açıklamıştır. Akseki, bu gruplarda haram olmadığını, her şeyin mubah olduğunu, mal ve kadında ortaklığın savunulduğunu, şeriatı ve şeriat dairesinde yürüyenlerin ise hakir görüldüklerini belirtmiştir (Akseki, 1948: 4-5; Hammadi, 1948: 7-13).

İslâmcı mesaisiyle ömrünü tamamlayan Eşref Edip (1948: 2), "son günlerde Ali-Muaviye itilaflarının körüklendiğini, ehli sünnet ulemasına karşı adeta Alevi bir cephe kurulduğunu" söyleyerek İslâmcı çevrelerdeki Alevi algısını hareket geçirmeye çalışmış ve ehli sünnet ulemasını göreve çağırmıştır. Bir başka İslâmcı dergi olan *Selamet* dergisinin (1949a: 4-5) Aleviliği reddeden bir yazısında şu satırlara rastlarız: "Bu memlekette Alevilik yoktur, varsa gizli tarikat teşekkülüdür ve kanun tarafından takip edilmesi gereken bir varlıktır. (...) Bu memlekette Alevilik olmaz, çünkü Alevilik Sünni bir hilafete karşı bir protesto mahiyetindedir". Yine *Selamet*'e (1949b: 6, 16) göre Alevilik bir protesto hareketi olarak Sünni hilafet anlayışına karşı kurulmuştur. Osmanlı'da hilafet Sünni'dir ve ilga edildiğine göre artık toplumda Alevi'nin olmasına gerek de yoktur. *Selamet* dergisi "memlekette sahte Alevilik propagandası yapıldığını" iddia etmiş ve bu kişilerin kendilerine "Alevi diyen sahtekârlar" olduğunu söylemiştir. Alevilik hakkındaki yukarıda verilen ithamlara ilaveten M. Raif Ogan (1949: 39), Aleviliği "geriliğin ve batıl tarikatçılığın temsilcisi" olarak görmüş ve konu hakkında olumlu görüş bildirenleri tezyif etmiştir. Yine *Selâmet* (1949: 5) Aleviliği "bilgisizlik ve samimiyetsizlik" olarak nitelemiştir.

1950 Mayıs'ında DP iktidarıyla birlikte din dersi üzerinde yaşanan tartışmalar Alevileri İslâmcı kalemlerin hedefi haline getirmiştir. İsmail Hakkı Baltacıoğ-

lu'nun *Ulus* gazetesinde kaleme aldığı yazısında dinî tedrisatın mecburi olmasının ülkede nüfusun ekserisini teşkil eden Alevileri, Kızılbaşları müteessir edeceği yolundaki görüşleri üzerine Davut Batur Alevileri, din dersine karşı oldukları gerekçesiyle komünist olmakla damgalamıştır. Batur (1950: 237) yazısında Alevileri sadece komünist olmakla itham etmemiş, aynı zamanda tehdit de etmiştir: "Alevilerin, çocuklarını dinî tedrisattan uzak tutacaklarının manasını anlayamadık. Aleviler komünist mi? Kızıl dinsiz mi? Üç buçuk Alevi ve Kızılbaş hatırı için bütün Türk milleti bu kızıllık hareketine sürüklenmeğe mecbur mudur? Alevilerin, Kızılbaşların böyle bir davası varsa icabına bakılır." Özellikle 1950'lerden itibaren politik yaşamı belirleyen antikomünist atmosferde "komünist" olarak yaftalanmak dinî olarak ötekileştirilen Aleviler için politik olarak da ötekileştirilmenin kapısını aralamıştır. Bu yüzdendir ki Birinci TBMM'de Kars mebusluğu yapan Fahrettin Erdoğan (1956: 43-44) *Sebilürreşad*'da yayımlanan iddialara karşı yayımladığı kitapçıkta Alevileri, "insanlığın manevi varlığını inkâr eden, hürriyeti öldüren, insan şahsını hiçe indiren Kızıl damgasını vuranları vatan haini" olarak nitelemiştir.

1950'li yıllarda Sünni ortodoksinin İslâm anlayışına göre biçimlendirilen din derslerinin Alevileri inciteceği gerekçesiyle müfredatlarda yer almaması gerektiği yönündeki tartışmalar, İslâmcıların Alevilik algılarını yeniden dillendirmelerine kapı aralamıştır. Başbakan Adnan Menderes'in Konya'da yaptığı konuşmada ortaokullara da din dersi konulacağı yönündeki sözleri sonrası Hikmet Bayur, Türkiye'de yaşayan milyonlarca Alevi yurttaşın İslâm'ın beş şartı dışındaki inanç ve ibadetlerinin Sünni Müslümanlardan farklı olduğunu vurgulayarak din derslerinin müfredatta yer almasına muhalefet ederken (Ogan, 1956a: 240-241), İslâmcı cenahın önde gelen isimlerinden M. Raif Ogan (1956b: 114-115), Bayur'un bu iddialarına sert cevap vermiş ve "Aleviliğin ne bir din ne de bir mezhep olduğunu" belirtmiştir. Ogan'a göre Alevilik bir tarikattır. Aleviliğin bir tarikat olarak tanımlanmasının arkasında yatan temel gerekçe ise Türkiye'de tarikatların 1925 yılındaki düzenleme ile ilga edilmiş olmasıdır ki buradan hareketle Alevilik kanuna mugayir bir yapı olarak tanımlanmış ve Alevilerin herhangi bir konuda hak iddia etmeleri kanunen suç konumuna itilmiştir. Alevilerin varlığını inkâr eden ve bu konudaki talepleri suç olarak niteleyen anlayış, Aleviliği miadını doldurmuş politik bir hareket olarak da tanımlamayı ihmal etmemiştir. Ankara Merkez Vaizi Halil Aslangül (1957: 13) Aleviliği dinî olmaktan ziyade Hz. Ali'nin halife yapılması, yani iktidara getirilmesi ilkesine dayanan siyasi bir düşünce olarak nitelendirmiştir. Aslangül'e göre hilafet müessesi ortadan kaldırıldığına göre bu mesele kökünden halledilmiş ve dolayısıyla Aleviliğin devamını gerektirecek bir durum da kalmamıştır.

Bu arada dinî bürokrasinin en yetkin ismi olan Ahmet Hamdi Akseki'nin *Bâtınîlerin ve Karmatılerin İçyüzü* isimli kitap üzerinden Alevileri ötekileştiren, aşağılayan söylemleri Diyanet'in farklı noktalarında hizmette bulunan diğer gö-

revliler tarafından da sahiplenilmiştir. Maraş Merkez Vaizi Zekeriyya Güvenen (1950: 148) 1950'de kaleme aldığı *İman ve İslâm Rehberi (Dördüncü Cüz)* isimli kitapta, Kurban Bayramı'nda kurban kesmenin kurallarından bahsederken Alevilerin, Kızılbaşların kitapları olmadığı için onların kestikleri kurbanların "helal" olmadığını söylemiştir. Güvenen'e göre Alevilerin evine misafir olarak giden Müslümanların onların etle pişmiş yemeklerini yemesi de caiz değildir. Eğer misafir olan Müslüman kurbanı kendi eliyle kesmiş ve Aleviler de pişirmiş ise yemeğin yenilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Güvenen sadece kitabı yayımlamakla kalmamış, aynı zamanda devlet kurumlarından izin alarak farklı illerde hem kitabını tanıtmış hem de konu hakkında vaazlar vermiştir. Hatta Güvenen, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Çorum'daki Büyük Cami'de de birçok kez vaaz vermiştir. Çorum'da yaşayan Alevilerin tepkileri sonrası konu Meclis gündemine gelmiş ve Çorum Milletvekili Ahmet Başıbüyük, Zekeriyya Güvenen'in Diyanet ile ilişkisinin kesilmesi gerektiğini ifade etmiştir (*TBMM Tutanak Dergisi*, 1951: 434-435). Yaşanan tartışmalar sonrası DİB harekete geçmiş, DİB Başkan Vekili Ahmet Salih Korur imzalı 10 Ekim 1953 tarihli yazıyla, "fıkıh alimlerince kabul edilmiş olan Ehl-i Sünnet'e muhalif mezhep saliklerinin tekfir olunmayacakları hükmünü ihlal ettiği ve Müslüman vatandaşlar arasında ayrılık yaratabileceği" gerekçesiyle yazardan ilgili ifadeleri kitaptan çıkarması istenmiştir (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 1953). Dikkat çekici nokta ise DİB'in Güvenen'in kitabı ile ilgili harekete geçmek için üç yıl beklemiş olmasıdır.

1955 yılının nisan ve mayıs aylarında Kars'ın Sarıkamış kazası ve Selimiye nahiyesinde yaşayanların ulusal basına göndermiş oldukları mektuplar ise bir başka DİB personeli olan Sarıkamış Müftüsü Kasım Ocak'ın Alevilere yönelik tahkir edici ifadelerini ortaya çıkarmıştır. Sarıkamış müftüsünün "Alevilerden kız almayın, Alevilere kız vermeyin, onların ekmeği yenmez, onların mallarını çalın, kesin, beraber yiyelim, günahı bana, sevabı size..." dediği iddia edilmiştir (Kaya, 1965: 23). Müftü Ocak, her ne kadar iddiaları reddetse de yaptığı açıklamada "Müfterilerin ileri sürdükleri böyle bir mezhep bilmiyorum. Şiilik, Alevilik diye bir mezhebin mevcudiyeti yoktur. Mevcut olmayan şey ise mevzuu bahsedilemez," gibi söz oyunlarıyla Aleviliği yok saymıştır (*Sebilürreşad*, 1955: 48). Müftünün açıklamasından ziyade asıl dikkat çeken nokta ise DİB'in olay karşısında takındığı tutum olmuştur. Olayın basına yansımasından önce yöre halkı DİB'e dilekçe göndererek müftüden şikâyetçi olsa da DİB müftü ile ilgili herhangi bir adım atmamıştır (Kaya, 1965: 23).

Aleviliği ötekileştiren ve onu bir suç unsuru olarak tanımlayan değerlendirmeler sadece dinî bürokraside yer alanlar tarafından yapılmamıştır. Örneğin hem CHP hem de DP döneminde İstanbul valiliği ve belediye başkanlığı görevlerinde bulunan Fahrettin Kerim Gökay, 2 Mayıs 1957 tarihli İstanbul Gazeteciler Cemiyeti'nin çıkardığı *Bayram* isimli gazetede yayımladığı "Bayramda Manevi Cephe" başlıklı yazısında Rafiziler hakkında şunları ifade etmiştir:

> Hiçbir şeye inanmayan, kutsiyetleri inkâr eden Rafıziler, cemiyet içerisinde zehirli baldıranlardır. Bunlar cemiyetin üstün değerlerini hiçe sayar, manevi kıymetleri yok etmeğe uğraşırlar. Bu suretle sarsılan cemiyetler içerisinde zehirlerini daha müsait artlarla akıtmak imkanını bulacaklarını zannederler... Yukarıda da işaret ettiğim gibi, hiçbir şeye inanmayan, manevi değerlere omuz silken insan, cemiyet hayatında basit bir sülükten başka bir şey değildir... Bayram gününde eski bir hoca olarak, Türk gencine bu sırrı açıklamakla bahtiyarlık duyuyorum (Özbey, 1957: 2).

Devlet bürokrasisinde yer alan tanınmış birinin Alevilik hakkındaki ötekileştirici beyanatları, İslâmcı basın tarafından sahiplenilmiştir. Örneğin *Sebilürreşad* dergisi Gökay'ın görüşlerini "mühim ve kıymetli fikirleri muhtevi bayram hitabesi" ibaresiyle ilk sayfadan okuyucularına duyurmuştur (1957a: 290). Bu arada Alevilik üzerine yazılan kitapları "Alevilik propagandası" olarak nitelendiren *Sebilürreşad*, Elbistan Aktil köyünden Halil Toprak adlı Alevi birinin yazdığı kitaplarla "İslâm'a saldırdığını", "namaz, ezan, cami, hac gibi ibadetleri reddettiği ve alay ettiğini" ve "Allah'ı inkâr ettiğini" iddia ederek hem dini bütün vatandaşları hem de Diyanet'i ve devleti göreve çağırmıştır (1957b: 348-349). Yine dergi "Alevilerin Esas Akideleri Hazreti Ali'yi İlahlaştırmaktır," (*Sebilürreşad*, 1959: 337) diyerek İslâmcı failleri Alevilere karşı eyleme çağıran bir dil kullanmıştır.

DİB personelinin Alevilere yönelik ötekileştirici yaklaşımı kimi zaman söylemden çıkıp eyleme de dönüşmüştür. 13 Nisan 1959 tarihli DİB tarafından müftülüklere gönderilen yazıda, bazı imamların ölen Alevi vatandaşların cenaze namazlarını kıldırmadıklarından dolayı şikâyet edildikleri belirtilmiştir. Yazının devamında Alevi vatandaşların cenaze namazlarının kılınmamasının İslâmi hükümlere aykırı olduğu ve bu durumun Müslüman vatandaşlar arasında ikiliğe yol açacağı ifade edilmiştir (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 1959). Müftülerden bu tip hal ve hareketlerden uzak durulmasının tüm personele tebliğ edilmesi buyurulmuşsa da bu tip olaylara karışan imamlar hakkında bir işlemin başlatılıp başlatılmadığına dair bir bilgi verilmemiştir.

Alevilik üzerine Sünni ortodoksinin ötekileştirici İslâmcı bakışın örneklerini 1960 sonrasında da görmek mümkündür. 1963'ün başlarında hazırlanan ve meclise sunulan "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun Tasarısı" kapsamındaki Mezhepler Müdürlüğü'nün kurulma isteğinde aynı Sünni ortodoksinin tepkilerini görebiliriz. Tasarıya göre Mezhepler Müdürlüğü'nün vazifesi şu şekilde yer almıştır:

> Mezhepler Müdürlüğü: Müslüman cemaatini tam bir eşitlikle mütalaa ederek aslında İslâm dinînin esaslarında hiçbir fark gözetmeden Şii ve Sünni mezheplerinin coğrafya ve yerleşmiş bulundukları yer özellikleri icabı teferruata taalluk eden mesele ve farklı tezahürlerini hurafelerden arınmış olarak İslâm akidelerine uygun şekilde halletmek, saliklerini tenvir ve irşad etmek hususunda gerekli işlemleri yapmak bu müdürlüğün görevlerindendir" (Ogan, 1963: 340).

DİB hakkındaki yeni tasarının Mezhepler Müdürlüğü ile Alevilere Diyanet'te temsiliyetin önünü açma ihtimali sağcı grupların, özellikle de İslâmcıların tepkisini çekmiştir. Bu çevreler Aleviliğin bir mezhep değil, bir tarikat olduğu yönündeki değerlendirmeleri tedavüle sokmuştur. Konu hakkında yüksek tepkisellik sergileyen M. Raif Ogan (1963: 350), tasarı hakkında kaleme aldığı yazısında Aleviliğin bir mezhep değil, tarikat olduğunun altını yeniden çizmiş, hiçbir tarikata da mezhep çerçevesinde yer vermenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ogan, tarikatların kanunen yasal yapılar olmadığını hatırlatarak, tasarıdaki "Şii ve Sünni mezhepleri" ifadesindeki "Şii" tabirinin tasarıdan çıkarılmasını talep etmiştir. DİB de sağcı gruplar ve İslâmcılar gibi tasarıya muhalefet etmiş, tasarının kurum bünyesine uygun şekilde ele alınmadığı açıklanmıştır. Daha da önemlisi DİB Merkez Araştırma ve Geliştirme Kurulu yayımladığı raporda Mezhepler Müdürlüğü'nün kurulmaması yönünde karar almıştır (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 1963).

Her ne kadar içerisinde Seyfi Oktay, Mustafa Timisi gibi isimlerin yer aldığı üniversitelerdeki Alevi öğrenciler bir bildiri hazırlayıp tasarıya karşı çıkmanın yanlış olduğunu, Alevilerin Diyanet'te yer almasından daha doğal bir şey olamayacağını kamuoyuna açıklamış olsalar da Sünni ortodoksiyi içselleştirilmiş sağcı tepkiler sonrası tasarı rafa kaldırılmıştır (Aydoğdu ve Nalçaoğlu, 2021: 60). Bu arada *İslâm* dergisi Alevilerin taleplerini "baştan başa tenakuzlarla dolu" olmakla, "ciddi bir fikir mahsulü" olmamakla nitelendirmiş ve bu taleplerin "zavallıca bir tertip ve tahrik eseri" olduğunu belirtmiştir. *İslâm* dergisi dile getirilen taleplerin reddini ise Aleviliği yok sayarak temellendirmiştir:

> Bir defa memleketimizde Alevi Bektaşilik diye bir din yoktur. Böyle bir mezhep de yoktur. Yalnız, ta.. hicretin birinci asrı içinde Yemenli Abdullah ibni Sebe denilen bir Yahudi tarafından İslâm birliğini bozmak için saçılan zehirli bir nifak hareketi vardır ki "Hazret-i Ali'yi Allah olarak" tanıma inancına dayanır. Bazıları da diğer üç halifeye tercih suretiyle ifrata giderler. Maalesef bu inanç, İslâmi sahadaki cehaletimiz saikiyle zamanımıza kadar devam edegelmiştir. Evet Alevi-Bektaşilik aslında karanlık vadilere açılan bir tarikattir. Tarikatlar ise, kanunlarımızla men' edilmiştir (*İslâm*, 1960: 337-338).

Alevilik hakkındaki teolojik reddiyenin yanında onu yasal olarak suç sayan yaklaşıma bir yenisi daha eklenmiştir. Bu çerçevede Alevilik, İslâm birliğini bozma amacını taşıyan bir "Yahudi icadı" (Cem, 1963: 197) olarak tarif edilirken anti-Siyonist bir dil de geliştirilmiştir. Aleviliği siyasi ve dinî temelde ötekileştiren bu anlayışı zenginleştirmek için ahlâki vurgular tekrar devreye sokulmuştur. Mustafa Barcın (1963: 14) "Alevi Hezeyanlarına Cevap" başlıklı yazısında, Halil Öztoprak'ın Aleviler adına yayımladığı bir bildiriyi tahlil etmiş ve bildiride yer alan "Alevi ahlakı, Kur'an ahlakına uygundur" maddesine kendince itiraz etmiştir. Alevileri "gusül, abdest, namaz, Kur'an emirleri nedir bilmeyen, dilden

aleviyiz diyerek sakal bıyık büyütenler" olarak gören biri için bu açıklamanın nasıl olacağı tahmin edilebilir:

> Alevi ahlakının Kur'an ahlakına uygun olduğunu iddia kuru davadır. Bunlar hakkında bildiğimiz çok şey var ise de bir tanesini kayıd ile yetinelim: Dört mezhep ehli Kur'an, hadisten ilham alarak hiçbir kimseye hiçbir hayvana, hatta nebat ve eşcara boş yere zarar vermeyi günah bilir. Peygamberinin Rahmeten lilalemin olduğunu düşünerek ona uyar, her halde merhametli olmayı bir borç bilir. Aleviler ise betahsis sünnilere zarar ve zahmet vermeyi cennete girmeye vesile olan bir ibadet sayar. Başka delil aramaya ne hacet, imamları H. Öztoprağın anılan bildirisini okumak kafi... Mal meydanda...

Bu satırlarda da görüleceği üzere Alevilerin varlığının devlet tarafından tanınmasını ve bunun sonucunda Alevilerin Sünni ortodoksinin din anlayışına göre tasarlanmış olan DİB'de temsil edilmesini amaçlayan tasarı, sağcı gruplar arasında ciddi bir korku ve endişe yaratmıştır. DİB'de Aleviliğin tanınması ihtimalinin sağcı gruplarda yarattığı tedirginlik ve korkunun artması bu çevrelerin Alevilere yönelik kullandıkları dilin daha da pejoratif bir hal almasına neden olmuştur. Tasarı sonrası Alevilere yönelik inkâr edici, aşağılayıcı ve ötekileştirici yaklaşım daha görünür hale gelmiştir. *Cumhuriyet* gazetesine Alevilerle ilgili bir yazı dizisi hazırlayan ve bunun için İzmir'den Muş'a, Tokat'tan Mersin'e 17 il, 38 ilçe ve 47 köyü dolaşan Fikret Otyam (1963a: 1-7) da edindiği izlenimler sonucunda, Mezhepler Müdürlüğü kurulması hakkındaki kanun tasarısı sonrasında Alevilere yönelik olumsuz davranışların arttığı tespitinde bulunmuştur. Tasarı ile birlikte kurulması planlanan Mezhepler Müdürlüğü ile ilgili 22 Mart 1963 tarihli *Adalet* gazetesinde yapılan değerlendirme sağcı grupların Alevilere yönelik yaklaşımını sarih bir şekilde ortaya koymuştur:

> Maddedeki (Mezhepler Müdürlüğü, Müslüman cemaati tam bir eşitlikle mütalaa ederek...) cümlesinde, topraklarımızda yaşayan Alevi, Şii ve Kızılbaşlık gibi ilmen ve tarihen hiçbir gerçeğe dayanmayıp tamamen efsane ve mugalataya dayandığı gibi, dinen de safsata ve hurafattan başka bir kıymeti olmayan ve her devirde İslâm dinî aleyhine çevrilen entrikalarda en aktif roller almakla İslâmiyet'in ifade ettiği vahdet ruhu için ciddi bir tehlike olan bu zümrenin, Ehli Sünnet mezhebi ile eşit mütalaa olunacağı ifade ediliyor ki, en hafif tabir ile 27 milyon Müslümanın din ve vicdanı ile alay etmek demektir. Bu eşitliğin nelere kadar dayanacağını kestirmek için kehanete ihtiyaç yok. Kanuni müeyyidelerle eşitlikleri teminat altına alınan Kızılbaşların yarın camilerimizde mum söndürme merasimleri yapmaya yeltenmeyeceklerini kim temin edebilir (Özbey, 1963: 4).

Alevilere yönelik "mum söndü" yaptıkları söylemi üzerinden inşa edilen cinsel sapkınlık iftirası özellikle İslâmcı basının sürekli vurguladığı bir nokta olmuştur. Alevilerle ilgili değerlendirmelerde "mum söndü" yaptıkları, kadında iştiraki savundukları, zayıf ahlâklı oldukları yönünde değerlendirmelere sık-

ça rastlansa da (Cenan, 1962: 49) özellikle 1960'larda Alevilere yönelik cinsel sapkınlık iftirası daha görünür bir hal almıştır. İstanbul'da Şehir Tiyatrosu'nda *Mum Söndü* isimli bir piyes sahnelenmiş, İstanbul'daki Alevi gençler yayımladıkları bir bildiri ile oyunu protesto etmişlerdir (Otyam, 1963b: 6). Alevilere yönelik cinsel sapkınlık iftirası sinemaya da sirayet etmiştir. Ankara'da dört sinemada birden gösterilen *Turist Ömer* isimli filmin bir sahnesinde, kız kardeşi ile münasebette bulunan Ömer'e komiser rolündeki şahıs "Ulan sen Kızılbaş mısın?" sözünü söylemiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1966: 96). Alevilere yönelik dinî duyarlılıkları eyleme çağıran söylemleri Köy Enstitüleri üzerinden güncelleyen Eşref Edip (2012: 52, 60, 65, 79, 107, 117, 133), mukaddesatçı çevrelerde dolaşımda tutulan Enstitüler'de "mum söndürme geceleri" düzenlendiğini iddia ederek bu algıyı güçlendirir. Aynı biçimde, CHP'nin Alevilere yaklaşımını ise "Alevi ve Rafızilikle iş birliği yapmak" ve "memleketi izmihilale sürüklemek" olarak sunarken, İslâmcı zihnin ortodoks Sünni bilinçaltına seslenir. Buradaki amaç İslâmcı çevrelerdeki komplocu düşünüşü, antikomünist refleksleri ve Aleviliğe dair önyargıları devreye sokmaktır.

Bu arada 1960'lardan itibaren Alevilerin, cenaze törenlerinde sıkıntı yaşadıklarına dair örneklere rastlamak mümkündür. Türkiye İşçi Partisi (TİP) Yozgat Milletvekili Yusuf Ziya Bahadınlı 13 Aralık 1967'de TBMM'de yaptığı konuşmada, Zara'da vefat eden bir vatandaşın Alevi olduğu gerekçesiyle cami imamı tarafından cenaze namazının kılınmadığını bildirmiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1967a: 478). Yine 31 Ocak 1968 tarihli *Akşam* gazetesinin aktardığına göre, Malatya'daki Sosyal Sigorta Hastanesi hocası Salahattin Toksoy, ölen bir belediye işçisi için "Müslüman mıdır, Alevi midir?" diye sormuş ve Alevi olduğunu öğrenince cenazeyi yıkamamıştır (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1968: 180). Diyanet görevlilerinin bu türden eylemleri devam ederken aynı zamanda Alevilere yönelik ötekileştirici söylemleri de devam etmiştir. Örneğin 16 Şubat 1967'de Meclis'te konuşan TİP Milletvekili Yahya Kanbolat Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesi müftüsünün yapmış olduğu konuşmalarda Alevi vatandaşları mezheplerinden dolayı tahkir ettiğini, Alevilerin dinsiz, imansız, kâfir ve komünist olduklarını ifade ettiğini belirtmiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1967b: 247). 10 Mart 1968'de bayram namazı esnasında cemaate vaaz veren Edirnekapı Cami İmamı Hacı Abdullah Efendi ise "Biz Müslümanları içimizden yıkanlar vardır. Bunlardan kendinizi kati surette sakınınız. Bu taife Rumlar, Ermeniler, komünistler ve Alevilerdir. Bunların şerrinden Allah memleketimizi korusun. Bunlar Allah'a iman etmeyen kimselerdir," demiştir (*Cumhuriyet*, 1968).

1960'ların başından itibaren daha da körüklenen nefret söylemi, Alevilere karşı girişilen şedit eylemlere de kapı aralamıştır. Her ne kadar özellikle 1970'li yıllar bu açıdan Alevilere yönelik kitlesel kıyımların yaşandığı bir dönem olsa da 60'lar da bu açıdan Alevilerin artık kendilerini güvende hissetmedikleri bir dönem olmuştur. Muğla Ortaca'da 5 Haziran 1966'da arazi anlaşmazlığı yüzünden

başlayan gerginlik, Alevi ve Sünni grupların karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Çıkan olaylarda Sünni Halil Sarı'nın hayatını kaybetmesi sonrası, evli Alevi bir kadın kaçırılmış ve tecavüze uğramıştır (*Cumhuriyet*, 1966a). "Alevilerin kökünü kazıyacağız, on Alevi öldürmek bin defa hacca gitmekten evladır" sloganlarıyla harekete geçen Köyceğiz ve Fethiye'deki Sünni köylülerin Alevilere karşı birleştiği haberleştirilmiştir. Yaşanan olaylar nedeniyle Sünni işverenlerin yanında çalışan Aleviler işten çıkartılmış, resmî ve özel dairelerde çalışan Alevilere ise işlerinden ayrılmaları yönünde baskı yapılmıştır (Selçuk, 1966: 2). Sünni gruplar oluşturdukları doksan kişilik "Birlik Kuvveti" ile Alevilere yiyecek maddesi satan dükkânları sindirmiş, bu yüzden Alevi köylerinde gıda sıkıntısı yaşanmıştır. Bu durum karşısında Sivas'ta yaşayan 129 Alevi, Başbakan Süleyman Demirel'e telgraf çekmiş ve devletin duruma el koymasını, aksi halde muhasara altında tutulan kardeşlerine kendi imkânlarıyla yiyecek yardımında bulunacaklarını belirtmişlerdir (*Cumhuriyet*, 1966b). Olaylar yatışmış olsa da iktidarın takınmış olduğu tutum dikkat çekicidir. CHP milletvekili Şükrü Koç, parti grup toplantısında yaptığı konuşmada, bölgede artan Nurculuk faaliyetleri ile yaşanan olaylar arasında bağ olabileceğinin altını çizmiş olsa da iktidar tarafından yapılan açıklamalar olayın mezhepsel yönüne vurgu yapılmaması yönünde olmuştur. Başbakan, olayın münferit bir hadise olduğunu, mezhep kavgası olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir (*Cumhuriyet*, 1966c). Daha da dikkat çeken nokta ise Nurcu kimliği ile tanınan DİB Başkanı İbrahim Elmalı'nın konuyla ilgili bir açıklama yapmamış olmasıdır (*Cumhuriyet*, 1966d).

Siyasal iktidarın ve DİB'in Ortaca'daki olaylar nedeniyle daha görünür hale gelen Alevi-Sünni gerginliğine kayıtsız kalması, sonrasında yaşanan gerginliklerin ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Bu yüzdendir ki Ortaca'da yaşanan olaylardan hemen hemen bir sene sonra benzer bir olay Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesinde patlak vermiştir. 11 Haziran 1967'de Aşık Mahzuni Şerif'in de katıldığı "Ehlibeyt Gecesi"nde yapılan konuşmalar sonrası olaylar çıkmış, Sünni gruplar gerginliğin ertesi günü Elbistan Pazarı'nda insan avı başlatmışlardır. Alevi Doktor Mehmet Ocak dövülmüş, ilçede yaşayan "pos bıyıklı"lar "Salavat getir! Ali'yi inkâr et!" sözleri ile saldırıya uğramış ve tehdit edilmişlerdir. Yaşanan olaylar sonrası sekiz dükkân, bir otel, bir eczane, iki kahvehane Sünniler tarafından yağmalanıp tahrip edilmiştir (*Akis*, 1967: 13-14).

Kahramanmaraş'ta Alevilere yönelik bir saldırının olabileceğine yönelik emarelere 1960'ların başında rastlanmaktadır. Kahramanmaraş'ın Sünni Hunu köyünden Osman Dağlı (Âşık Maksudi) ve Alevi Berçenek köyünden Şerif Cırık (Aşık Mahzuni) 1961 Temmuz'unda birlikte yola çıkıp kasaba kasaba, köy köy dolaşmışlardır. Biri Sünni diğeri Alevi iki âşığın birlikte türkü söylemeleri özellikle bölgedeki Kadiri ve Nakşibendiler tarafından tepkiyle karşılanmış, Âşık Maksudi ve Âşık Mahzuni din yıkıcılığı ile suçlanmış ve din adamları tarafından da tehdit edilmişlerdir (Otyam, 1963c: 7). Özellikle bir Sünni olan Âşık Mak-

sudi Alevi bir âşıkla birlikte saz çalıp türkü söylemesi nedeniyle bölgedeki Nakşibendilerin tepkisini çekmiştir. Âşık Maksudi'ye köylüsü olan bir Nakşibendi tarafından gönderilen mektuptaki ifadeler Alevilere yönelik nefreti gözler önüne sermektedir:

Hele dikkat et yaptığın işe,
İmanı kalbinden ne ettin be Osman?
Nefsi emmareyi geçirdin başa,
İblisin dediğini sen ettin Osman.
Aklıselim olan bu işi yapmaz,
Mevlayı koyup da kuluna tapmaz.
Dünyayı verseler dinini yıkmaz,
Ehli zındıkayı din ettin Osman (Otyam, 1963c: 7).

Aşık Maksudi'ye aynı köylü tarafından gönderilen bir başka mektupta da Nakşibendilerin Alevilere bakış açısının izlerini görmek mümkündür:

Hocayla dedeyi bir mi görecen?
Kur'anın emrine yan mı duracan
Hakkın huzuruna nasıl varacan
Herhalde Mevlaya kin ettin Osman.
Tapıyorsun Şerif ile Hasan'a
Bunlar kimdir yakışır mı sana
Sır diyorlar sır ne ise desene
Cismi olmayanı can ettin Osman (Otyam, 1963c: 7).

Adalet Partisi (AP) iktidarı tıpkı Ortaca'da yaşanan olaylarda olduğu gibi Elbistan'da yaşanan olaylarda da mezhepsel ayrılıkların rol oynamadığını belirtmiştir. Birlik Partisi (BP) Genel Başkanı Hüseyin Baban'ın Elbistan'daki olayların incelenmesi için verdiği araştırma önergesi AP oylarıyla reddedilirken (*Ant*, 1967: 3), Meclis'te yaşananlar ile ilgili AP adına konuşan Sabahattin Savacı, Alevilerle Sünniler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını, Elbistan'daki olayların bir tahrik sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1967a: 484-485). AP iktidarının Alevilere yönelik mezhepsel ayrımın yaşanan olaylardaki rolünü görmemesi veya görmek istememesi, yeni olayların yaşanmasına yol açmıştır. 1967 yazında Muş'un Varto ilçesinde Sünni ve Aleviler taş ve sopalarla birbirine saldırmış ve yaşanan olaylar nedeniyle dokuz kişi yaralanmıştır (*Cumhuriyet*, 1967). Elbistan'da yaşanan olayların İstanbul'a da sirayet ettiği görülmüştür. 17 Aralık 1967'de Elbistanlı İman Şahin isimli bir halk şairi Atatürk Öğrenci Yurdu'na gelmiş, İlahiyat Fakültesi'nin bazı öğrencileri ise İman Şahin'in Alevi olduğunu ileri sürerek şaire saldırmışlardır. Yaşanan arbede esnasında kavgayı seyretmek için gelen Ruhi Kılıçkıran isimli genç sıkılan kurşunlar nedeniyle hayatını kaybetmiştir. Sağcı basın olayı istismar ederek "ilk

kurşun ilk kurban" sloganıyla komünistlerin milliyetçileri öldürmeye başladığını ilan ederken, on altı sağcı kuruluş "Millete Beyanname" isimli bir bildiri yayımlayarak kamuoyuna şu şekilde seslenmişlerdir:

> Mücahit bir üniversiteli Müslüman, milliyetçi kardeşimizi komünistlere has iptidailik ile şehit ettiler. Bu adice cinayet şekli ile fikrimizi imha yolunda artık edepsizleşen şahıslar ve merkezler, devlet eliyle cezalandırılmayacak olurlarsa, bizzat gene devletin haysiyetini korumak için şahsi öç yoluna başvuracağımızı ilan ediyoruz" (*Ant*, 1968: 6; Karababa, 1967: 18).

Bildiri, Alevileri komünist olarak yaftalayıp üniversite gençliğinde inşa edilen milliyetçi ve İslâmcı terkibi ortaya koyarken komünist olarak yaftalanan Alevilere karşı şiddetin artacağının da işaretini vermiştir.

Aleviler ve Sünniler arasında yaşanan gerilim Aleviler üzerindeki tahakkümün artmasını da beraberinde getirmiştir. Âşık Mahzuni Şerif 29 Haziran 1969'da Adıyaman'da bir konser vermiştir. *Ehlibeyt* gazetesi tarafından düzenlenen bu organizasyonda Alevilik sorununun tartışılacağı bir açık oturum yapılacağı da ilan edilmiş olmasına karşın Adıyaman valisi gerekçe göstermeden açık oturumu yasaklamıştır (*Ant*, 1969a: 3). Elazığ'da ise vali, Pir Sultan Abdal oyununun kentte gösterilmesini yasaklamış, Alevi olmayan vatandaşlar kışkırtılarak oyunu sergileyecek oyunculara saldırılmıştır (*Ant*, 1969b: 4). Tunceli'de de vali aynı tiyatro oyununa, oyunun Alevilik konusunu işlediği, oynanırsa Aleviler ile Sünniler arasında çatışma yaratacağı iddiasıyla izin vermemiştir. Valinin kararı sonrası yaşanan protestolarda Mehmet Doğan Kılan ve Aziz Günel isimli iki yurttaş hayatını kaybetmiştir (*Ant*, 1969b: 5). İslâmcı basın da Aleviler için kutsal bir figür olan Pir Sultan Abdal'ı konu edinen tiyatro oyununa izin verilmemesini destekleyici bir tutum takınmıştır. *Bugün* gazetesi, Aleviliği İran tarafından Türkiye'yi parçalamak için kullanılan bir propaganda vasıtası olarak tanımlamış, Pir Sultan Abdal'ı ise İran'a bağlı bir isyancı olarak adlandırmıştır. Gazete bu yüzden Tunceli valisinin yasak kararının yerinde bir karar olduğunu ifade etmiştir (*Ant*, 1969c: 16).

Bu arada İslâmcı yönü ağır basan muhafazakâr milliyetçiliğin kalemi Nurettin Topçu (2011a: 64, 82, 250-251; 2011b: 70) da Aleviliği ve Bektaşiliği "sapkınlık" olarak niteleyerek Sünni ortodoksinin Alevi algısındaki ötekileştirme kervanına dahil olur. Aleviliği, içinde İslâmi dekor ve İslâmi klişeleri barınan bir tür Zerdüştlük, Bektaşiliği ise Şaman dininin felsefesi olarak gören Topçu'ya göre Türk'ün tarihindeki üç kanlı partiden birincisi Şiilik (diğerleri Masonluk ve Bolşeviklik), Mazdek dininin telkinleri ile sistemleşmiştir. Topçu'ya göre Alevilik, "her mal ve kadının mübah oluşuyla İslâmi ahlakını çiğneyen fesat ve fitne kaynağıdır" ve "onun Anadolu'da ilerlemesini Yavuz Selim engellese bile hala Anadolu'da yer yer çıban izleriyle varlığını sürdürmektedir". Aleviliği dinî anlamda "sapkınlık", siyasi olarak "kanlı parti" ve tıbbi anlamda da "çıban" olarak niteleyen Topçu, Sünni ortodoksinin ötekileştirici dilini zenginleştirir.

İslâmcılığın Türkiye'deki ahvalinin harcını karan Necip Fazıl Kısakürek'in (2017a: 76-77, 109-111) Alevilere ilişkin söyledikleri asimilasyoncu bir tehdit içerir. O, *Doğru Yolun Sapık Kolları* eserinde "çoğu okuma yazma bilmeyen din ve dünya cahilleri" diye tanımladığı Alevileri, "her türlü din aleyhtarı cereyanlarca istismarı mümkün bir manzara arz etmekle" suçlamış ve "kör ve habersiz bir gelenek yolundan gelen Türk Alevilerinin kültür, telkin ve temsil yoluyla fethedilmeleri" gerektiğini söylemiştir. Kısakürek, İslâm'ın "sapık kolu", hatta "İslâm Masonluğu" olarak değerlendirdiği Bektaşilikten bahsederken, Alevilere yönelik "mum söndü" ithamını tekrarlamıştır. "Hacı Bektaş Veli Hazretlerinden birkaç batın sonra Bektaşilik, müthiş bir şüphe dehası, inkâr esprisi, hafife ve alaya alma sanatı ve 'mum söndü' nefsaniliği yolundan saf imanı tahrip ede ede yakın tarihlere kadar geldi" suçlamalarını güncelleyen Kısakürek'in, Alevilerin "din ve millet bahçemizden ısırgan otları gibi yolunup atılması" isteği de İslâmcılığın Alevi algısı açısından genelleyici bir örnektir. Kısakürek (2017b: 388-390), Alevilere yönelik şedit eylemlerin yapıldığı Maraş olaylarındaki Sünni ortodoksinin fiillerini, "mukaddesatçı vatan evlatlarının şapka direnişine" benzetmiştir. Kısakürek ve onun ideolojisi ile yoğun ülfet içinde olan Kadir Mısıroğlu (1979: 12-13) da Maraş Olayları'nı "Kızıl İhtilal Provaları" olarak nitelemiştir. Bu antikomünist nitelemeyle yaşanan olayların bütün faturasını sola ve Alevilere kesmiştir. Mısıroğlu, "memleketi Demir Perde ülkeleri arasına sokmak için çalışan hainler ve canileri" Alevi-Sol ittifakı olarak kodlamıştır. Bu olayın faillerinden biri olan Ökkeş Şendiller (2007: 203) de Mısıroğlu'nun konu hakkındaki fikirlerine benzer ifadelerle Maraş Olayları'nı "kanlı bir oyun", kendisini de "bir sanık yaratmanın mağduru" olarak niteleyerek aklamıştır.[3]

İslâmcıların Alevi algısı 1980 sonrasında da varlığını sürdürürken, ateizm gibi yeni bir kavramla, var olan suçlama ve ötekileştirme siyasetini zenginleştirmeye devam etmiştir. Örneğin 1980 sonrası dönemde uç İslâmcı dergilerden biri olan *Yörünge* dergisi Aleviliği bölücülerin oyuncağı olarak konumlandırmıştır. Dergi, Alevileri, "azınlık psikozu" yaşadıkları için sola ve CHP'ye kanalize olmakla suçlamıştır. Dergi, Alevilerin 1970'lerden itibaren İslâmcı/Ülkücü kesimlerin şedit eylemlerine maruz kalmasından hiç bahsetmediği gibi rahatlıkla 1980'den sonra Alevilerin "ateizm Bektaşilik sentezi" yaptıkları iddiasında bulunarak öncüllerinin ürettiği İslâmcı ötekileştirme pratiklerini zenginleştirerek sahiplenir (Güngör vd. 1991: 12).

Sonuç

Sünni ortodoksi ve onun İslâmcı mirasçıları tarafından Alevilerin geçmişten bu yana dinsel kimlikleri nedeniyle damgalanarak dışlandıkları bilinmektedir. Sünni ortodoksinin Alevilere ilişkin olumsuz değerlendirmeleri ağırlıklı olarak dinî,

3 Konu hakkında farklı anlatımlar için bkz. (Tunç, 2011; Tunç, 2015; Aral, 2019).

siyasi ve toplumsal saiklerle biçimlenen tarihsel bağlamdan kaynaklanan kalıp yargılara dayanmaktadır. Bu nedenle Alevi bireyler ve gruplar sırf kolektif dinî aidiyetleri nedeniyle günümüzde bile dışlanmaya ve ötekileştirilmeye devam etmektedirler (Parlak ve Tunçer, 2015: 379-380). Çünkü Sünni ortodoksiyi bugün temsil eden İslâmcılar, Alevileri "sapkın" olarak damgalamışlardır. Bu damgalamada Sünni ortodoksi tarafından üretilen stereotiplerle Aleviler "Kızılbaş", "kâfir" ve "sapkın" gibi adlandırmalarla Goffman'ın (2014: 197-200) tabiriyle "marjinal" veya "sapkın" olarak nitelendirilmiştir. Sosyolojik anlamda Alevilerin marjinalleştirilmesi ve sapkınlaştırılması ise bu kesimlere sınır çizerek onlardan gelebilecek tehlikelere karşı kendi gruplarını tetikte tutma biçiminde işleyen bir ötekileştirme siyaseti olarak işlemektedir (Bauman, 2003: 92). Ötekileştirme siyasetinde Sünni ortodoksinin temsilcileri olan İslâmcılar kendilerini "öz", "sahih" ve "hak yolun yolcuları" olarak değerlendirirken Alevileri şeytanlaştırılmış ötekiler olarak inşa etmişlerdir.

İslâmcılar açısından Kızılbaşlık, İslâmi heterodoksiyle ve solculukla özdeş görüldüğü için komünistlikle, ahlâki anlamda ise İslâmi değerlerin dışında olmak ve dinsizlikle suçlanmıştır. Bu anlamda Alevilik/Kızılbaşlık, imge ve değerler dünyası İslâmi ortodoksi ile biçimlenen genel olarak Türk sağının, özellikle de İslâmcılığın siyasi, dinî ve ahlâki temelde sosyo-politik ötekisi olarak konumlandırılmıştır. Ortak düşmana karşı aynı safta yer alan milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı sağ, komünizme ve CHP'ye dair geliştirdiği tavrı, Alevilere karşı da genellemiştir. Dolayısıyla siyasi hareketliliğin yüksek olduğu 1960 sonrasında Aleviliğin solculukla özdeş olarak algılanması Türk sağının ve özelde de İslâmcıların Kızılbaşlık/Alevilik algılarını pekiştirmiştir. Bu nedenle Soğuk Savaş dönemi sağ siyasi söylem, antikomünizmleriyle komünistleri/solcuları, masonları, azınlıkları ve Aleviliği içi boşaltılmış bir imgeler öbeği olarak şer cephesi olarak konumlandırmıştır (Bora, 2006: 91; Özman ve Dede, 2012: 192). Bu nedenle 1992'de Sivas Madımak Oteli'nde Alevilerin yakılması üzerine "Ya Müslüman Türkiye veya hiç! (...) Millet olarak İslâmi bir kararlılık gösterememenin cezasını çekiyoruz. Başımızda dolanan belayı defetmenin yolu Sivas (veya Kayseri) semalarına Sırp uçaklarını davet etmekten geçmez," (Özel, 1993) diyen İslâmcı ortodoksinin nikbin ve velut kalemi İsmet Özel'in yaşanan ötekileştirmenin yarattığı şedit eylemlerle yetinmemesi üzerine düşünülebilir. Özel'de dile gelen anti-Alevi hafızanın şedit karşılıkları ise Maraş, Çorum ve Madımak Olayları (Coşkun, 1995: 349) gibi büyük travmatik olaylarla ortaya çıkmış ve bu olayların hukuki süreçleri ise aynı cephede birleşen kesimlerin yoğun mesaisi ve desteği ile akamete uğramıştır. Alevilerin yaşadığı hukuki sonuçsuzluk ve aradıkları adaletin tecelli etmeyişi de bir anlamda ötekileştirmenin teyidi olmuştur.

KAYNAKÇA

Adorijan, I. (2004) "Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili bir Değerlendirme" Engin, İ. ve Engin, H. (haz.) *Alevilik* içinde,, Kitap Yayınları, İstanbul, 123-136.

Akis. (1967) "Laiklik", 681.

Akseki, A. H. (1948) "Rafizilik, Batınilik, Alevilik Hakkında Diyanet Reisi ile Mülakat", Cilt 2, Sayı 9191(2).

Algar, H. (2006) "Nakşibendiye", *TDV İslamİslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, TDV Yayınları, İstanbul, 342-343.

Algar, H. (2019) *Nakşibendilik*, çÇev. Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul.

Ant. (1967) "Elbistan Olayları", Sayı 51.

Ant. (1968) "İrtica Yeni Bir 31 Mart'a Hazırlanıyor!", Sayı 60.

Ant. (1969a) "Ehl-i Beyt Gecesi", Sayı 133.

Ant. (1969b) "Anadolu Halkına 400 Yıl Sonra Hala Hızır Paşa Zulmü", Sayı 140.

Ant. (1969c) "Bâbıâlide Doğu ve Kültür Düşmanlığı", Sayı 140.

Aral, İ. (2019) *Kıran Resimleri*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul.

Aslangül, H. (1957) "Yersiz Bir Propagandaya Cevap", *Din Yolu*, Cilt 2, Sayı 34:34(2): 13.

Aydoğdu, H. ve Nalçaoğlu, N. T. (2021) *Biz Varız: Dün Bugün Yarın*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Barcın, M. (1963) "Alevi Hezeyanlarına Cevap", *İslamİslâm'ın İlk Emri Oku*, Cilt 3, Sayı 3030(13): 14-15, 26.

Batur, D. (1950) "Aleviler, Kızılbaşlar Komünist Midir?", *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 9090(4): 237.

Bauman, Z. (2003) *Modernlik ve Müphemlik*, çÇev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bora, T. (2006) *Medeniyet Kaybı*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, Ö. (2017) "Fırka-i Naciye Anlayışının Bazı İslamİslâm Filozoflarındaki Yansımaları", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslamİslâm Mezhepleri Sempozyumu Kitabı*, Karaman İslamİslâmi İlimler Derneği Yayınları, Konya,. 251-277.

Campbell, C. (2020) *Günah Keçisi: Başkalarını Suçlamanın Tarihi*, çÇev. Gizem Kastamonulu, İthaki Yayınları, İstanbul.

Castells, M. (2006) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Cilt 2. Kimliğin Gücü*, çÇev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Cem, S. (1963) "İlhad ve Dalalet Fırkaları: Batıni-Şiilik, Ali-Allahilik, Kızılbaşlık Menşeleri", *İslamİslâm*, Cilt 6, Sayı 6767(6): 197-199.

Cenan, M. (1962) "Alevi Mi kafir Mi", *İslamİslâm*, Cilt 7, Sayı 6262(7): 49.

Coşkun, Z. (1995) *Aleviler, Sünniler ve ... Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Coşkuner, M. (2020) "Toplumsaldan Siyasala: Sosyo-Dinsel Bir İnşa Olarak Heterodoksi Kavramının Siyasallaşması", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22: 199-218.

Cumhuriyet. (1966a) "Muğla'daki Sünni-Alevi Çekişmesi", 14 Haziran.

Cumhuriyet. (1966b) "Alevilerin Telgrafı", 15 Haziran.

Cumhuriyet. (1966c) "Türkiye'de Mezhep Kavgası Olamaz" 15 Haziran.

Cumhuriyet. (1966d) "Diyanet İşleri Başkanı Konuşmuyor", 15 Haziran.

Cumhuriyet. (1967) "Alevi Sünni Çatışmasında 9 Kişi Yaralandı", 7 Ağustos.

Cumhuriyet. (1968) "Alevi Vatandaşlar Bir İmamdan Şikayetçi", 21 Mart.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. (1953) 51-0-0-0-4-37-12.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. (1959) 51-0-0-0-4-33-7.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. (1963) 51-0-0-0-4-37-21.

Dressler, M. (2016) *Türk Aleviliğinin İnşası - Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Düzdağ, M. E. (2006) *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul.

Edip, E. (1948). "Rafizilik, Batınilik, Alevilik Hakkında Diyanet Reisi ile Mülakat", *İslamİslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, Cilt 2, Sayı 9191(2):, 2-5.

Edip, E. (2012) *Kara Kitap*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Erdoğan, F. (1956) *8 Milyonluk Alevi Türklerine Kızıl Komünist Damgasını Vuran Sebilürreşat'çılara Cevap ve Bektaşilik*, Emek Basım Yayımevi, Ankara.

Ertan, M. (2012) "Türk Sağının Kızılbaş Algısı" Kerestecioğlu, İ. Ö. ve Öztan, G. G. (der.) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 203-241.

Esenel, M. B. (2023) *Geç Kalmış Kitap: 1940'lı Yıllarda Anadolu Köylerinde Araştırmalar ve Yaşadığım Çevreden İzlenimler*, Pinhan Yayınları, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1997) "Haricilier", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 16, TDV Yayınları, İstanbul, 175-178.

Frazer, J. G. (2019) *Günah Keçisi*, ç Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, İstanbul.

Girard, R. (2005) *Günah Keçisi*, çÇev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul.

Goffman, E. (2014) *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çÇev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı ve, S. Ağırnaslı, Heretik Yayınları, Ankara.

Güngör, C.; Güven, A.M. ve Kaba, Ş. (1991) "Bölücü Akımların Yeni Oyuncağı: Alevilik", *Yörünge*, Sayı 34: 12-18.

Güvenen, Z. (1950) *İman ve İslamİslâm Rehberi -Dördüncü Cüz-*, Ülkü Matbaası, İstanbul.

Hammadi, M. (1948) *Bâtınîlerin ve Karmatılerin İçyüzü*, çÇev. İsmail Hatib Erzen, Ar.Basımevi, Ankara.

İslamİslâm (1960) "35 Numaralı Tebliğ Karşısında Gazetelerin Tutumu", Cilt 3, Sayı 3535(3).

Kafadar, C. (1995) *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley.

Kara, İ. (2017) *Türkiye'de İslamİslâmcılık Düşüncesi,* Cilt 1, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Karababa, N. (1967) "İlahiyat Talebesi Ruhi Kılıçkıran'ın Şehadeti ve Efkârı Umumiye", *Sancak*, Cilt 1, Sayı 55(1): 18.

Kaya, A. (1965) *Alevilik ve Haksız Hücumlar*, Sanat Matbaası, Ankara.

Kearney, R. (2012) *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çÇev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul.

Kehl-Bodrogi, K. (2003) "Ataturk And The Alevis: A Holy Alliance?" White P. J. ve Jongerden, J. (der.) *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* içinde,, Brill, Leiden,. 53-69.

Kısakürek, N. F. (2017a) *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N. F. (2017b) *Vesikalar Konuşuyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Küçük, M. (2003) "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği" Bora, T. (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul,. 901-910.

Le Gall, D. (2016) *Bir Sufi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700),* çÇev. İrfan Kelkitli, Litera Yayınları, İstanbul.

Louer, L. (2022) *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, çÇev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul.

Melikoff, I. (2003) "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihi Bölünme ve Sonuçları" Olsson, T., Özdalga, E. ve Raudvere, C. (der.) *Alevi Kimliği* içinde,, çÇev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınlan, İstanbul,. 3-12.

Melikoff, I. (2006) Uyur *idik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çÇev. Turan Alptekin, Demos Yayınlan, İstanbul.

Mısıroğlu, K. (1979) "Kızıl İhtilal Provaları: Kahramanmaraş Kanlar İçinde", *Sebil*, Cilt 4, Sayı 157157(4): 12-13.

Millet Meclisi Tutanak Dergisi. (1966) Dönem 2, Cilt 7, Birleşim 98, 17 Haziran.

Millet Meclisi Tutanak Dergisi. (1967a) Dönem 2, Cilt 22, Birleşim 16, 13 Aralık.

Millet Meclisi Tutanak Dergisi. (1967b) Dönem 2, Cilt 13, Birleşim 55, 16 Şubat.

Millet Meclisi Tutanak Dergisi. (1968) Dönem 2, Cilt 25, Birleşim 44, 18 Şubat.

Morrison, T. (2019) *Ötekilerin Kökeni*, çÇev. Ceren Demirdöğdü, Sel Yayınları, İstanbul.

Mouffe, C. (2010) *Siyasal Üzerine*, çÇev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mustafa Sabri (2018) *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, hHaz. Abdulkadir Coşkun, İslamlslâmi Medrese Yayınları, İstanbul.

Ocak, A. Y. (1988) "Alevi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt *2*, TDV Yayınları, Ankara, 368-369.

Ocak, A. Y. (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındık ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ocak, A. Y. (2009a) "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)" Ocak, A. Y (ed.) *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* içinde,, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara,. 14-23.

Ocak, A. Y. (2009b) "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslamîslâm Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", Ocak, A. Y (ed.) *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* içinde,, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara,. 38-57.

Ogan, M. R. (1949) "Türkiye'de Geriliğin, Batıl Tarikatçılığın Müdafaası Ahmet Emine mi Kaldı?", *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 2828(2): 38-42.

Ogan, M. R. (1956a) "Hikmet Bayur'a Cevap VIII", *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 222(9): 239-242.

Ogan, M. R. (1956b) *İslamîslâm Hukuku*, Alkaya Matbaası, İstanbul.

Ogan, M. R. (1963) "Diyanet Riyaset Teşkilatı Tasarısı Hakkında Bazı Mülahazalar", *Sebilürreşad*, Cilt 14, Sayı 347(14): 338-352.

Okan, M. (2004) *Türkiye'de Alevilik*, İmge Yayınlan, Ankara.

Okumuş, E. (2010) "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı" Okumuş, E. (haz.) *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği* içinde,, İnsan Yayınları, İstanbul,. 143-163.

Otyam, F. (1963a) "Röportajın Yazarı Ne Diyor?", *Cumhuriyet*, 25 Mayıs., *Cumhuriyet*.

Otyam, F. (1963b) "Bugünün Hızır Paşa Kafalıları", *Cumhuriyet*, 14 Ekim., *Cumhuriyet*.

Otyam, F. (1963c) "Sana Cevabımdır Kardeşçe Yaşa", *Cumhuriyet*, 18 Ekim., *Cumhuriyet*.

Öz, M. (2010) "Şîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 39, TDV Yayınları, İstanbul, 121-123.

Özbey, C. (1957) *Rafızîlik Nedir?*, Emek Basım-Yayımevi, Ankara.

Özbey, C. (1963) *Alevîlik Üzerine Tartışmalar*, Emek Basımevi, Ankara.

Özel, İ. (1993) "Sivas Göklerinde Sırp Tayyareleri Uçacak mı?", *Millî Gazete*, 8 Temmuz., *Millî Gazete*.

Özgören, R. (2003) *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul.

Özman, A. ve Dede, K. (2012) "Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo", Kerestecioğlu, İ. Ö. ve Öztan, G. G (der.) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde,, İletişim Yayınları, İstanbul,. 169-201.

Parlak, İ. (2015) "Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma", Parlak, İ. (der.) *Öteki'nin Varolma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*, Dora Yayınları, Bursa,. 25-121.

Parlak, İ. ve Tunçer, Ç. P. (2015) "'Söylemsel Hapishane'de Damgalı Bir Kimlik: Yazılı Basında Aleviler", Parlak, İ. (der.) *Öteki'nin Varolma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*, Dora Yayınları, Bursa,. 367-436.

Savaş, S. (2009) "Osmanlılar ve Aleviler", Ocak, A. Y (ed.) *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara,. 58-77.

Schnapper, D. (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, çÇev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Sebilürreşad. (1955) "Alevilik Mezhebi Var mı?", Cilt 9, Sayı 203(9).

Sebilürreşad. (1957a) "Manevî Cephe", Cilt 10, Sayı 244244(10).

Sebilürreşad. (1957b) "Alevilik Propagandası ve İslamîslâm'ın Temellerine Taaruz", Cilt 10, Sayı 247(10).

Sebilürreşad. (1959) "Alevilerin Esas Akideleri Hazreti Ali İlahlaştırmaktır", Cilt 12, Sayı 296(12).

Selamet (1949b) "Nifak Maskelerini Takanlar Bunları Elleriyle Yırttılar", Cilt 4, Sayı 82(4).

Selaâmet. (1949) "Bilgisizliğe ve Samimiyetsizliğe Dayanan Bir İddia", Cilt 3, Sayı 7171(3).

Selaamet. (1949a) "Vatan Gazetesinin Sahte İddialarına Bir Cevap Daha.. Memleketimizde Alevîlik Yoktur ve Aslâ Olamaz", Cilt 3, Sayı 74(3).

Selçuk, İ. (1966) "Türk'ü Türk'e Düşman Edenler", 13 Haziran, *Cumhuriyet*, 13 Haziran..

Şendiller, Ö. (2007) *Kanlı Oyun: Maraş Olayları'nın Perde Arkası*, İbre Yayınevi, Ankara.

TBMM Tutanak Dergisi., (1951), Dönem IX, Cilt 5, Birleşim 48, 22 Şubat.

Topaloğlu, B. (1996) "Fırka", *TDV İslamîslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, TDV Yayınları, İstanbul, 35.

Topçu, N. (2011a) *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Topçu, N. (2011b) *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tunç, A. (2011) *Maraş Kıyımı*, Belge Yayınları, İstanbul.

Tunç, A. (2015) *"Beni Sen Öldür": Maraşl78*, Fırat Yayınları, İstanbul.

Uyanık, Z. (2013) "Ortodoks 'yüksek İslam' İle Heterodoks 'halk İslam' Arasındaki Gerilim", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 6, Issue 44(6): 729-741.

Üzüm, İ. (2002) "Kızılbaş", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 25, TDV Yayınları, Ankara, 546-557.

Wilson, M. B. (2024). "Putting out the candle: Sufism and the orgy libel in late Ottoman and modern Turkey", *Culture and Religion*, DOI: https://doi.org/10.1080/14755610.2024.2340532.1-21.

Yaman, A. (2006) *Kızılbaş Alevi Ocakları,* Elips Kitap, Ankara.

Yazıcı, N. (1947) *Komünizm Tehlikesi*, Yy, İstanbul.

Yazıcı, T. (1997) "Nakşbend", *İslamlslâm Ansiklopedisi*, Cilt 9, MEB, Ankara, 52-54.

Yeşil, Ş. (1947) "Tezvirata, İftiralara Cevap", *Hakikat Yolu*, Sayı 45: 6-8.

Yonucu, D. (2024) "Sectarianism as racism: the collective punishment of Alevi communities in Turkey", *Race & Class*, 65 (3):, 47-68.

Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak: Anti-kolonyal diyaloglar, post-kolonyal öznellikler, melankolik aktlar, modernist formlar

*Ahmet Ataş**

Özet: Kürt romanı ve post-kolonyal roman, edebî kaygıları, ilgi alanları, direniş potansiyelleri ve kültürel vizyonları bakımından benzer eleştirel perspektiflerle karakterize edilen iki metin kümesi olsa da, Kürt roman külliyatının politik yinelemeleri henüz post-kolonyal yaklaşımlar ışığında yeterince araştırılmamıştır. Kürt romancıların politik ve kültürel tahakküm miraslarına ve bu amaçla kullandıkları edebî formlara eğilmeyi amaçlayan bu çalışma, Kürt romanının post-kolonyal temellerine dair metodolojik bir okuma sunmaktadır. Çalışma Kürt edebiyatının erken dönem ve modern metinlerinden bir seçkinin eleştirel okuması yoluyla, Kürt romanının post-kolonyal tahayyüllerini politik tahakküm altındaki bölünmüş anavatan, kolonyal tahakkümün mirasları, ulusal direniş mücadeleleri ve post-kolonyal öznellikler gibi konular etrafında bağlamsallaştırmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, öncelikle ilgili post-kolonyal yaklaşımlara kısa bir genel bakış sunulmakta ve alanın Kürt romanlarının post-kolonyal özelliklerinin anlaşılmasında Kürt edebiyat eleştirisine sunduğu imkânlara dikkat çekilmektedir. İkinci olarak, metinlerin eleştirel bir okuması yoluyla, çalışma Kürt roman külliyatındaki post-kolonyal temaların sürekliliğini göstermeye çalışmakta ve bu konuların modern Kürt romanlarında ele alınış biçimindeki değişiklikleri vurgulamaktadır. Çalışma, bulgularına dayanarak üç sonucun altını çizer. Birincisi, kolonyal tahakkümün politik ve kültürel miraslarıyla meşguliyet ve post-kolonyal öznellik temsilleri Kürt romanlarının ayırt edici özellikleridir; ikincisi, modern Kürt romancılar belirli konulara ilgilerini sürdürerek öncülleriyle post-kolonyal diyalogları devam ettirirken, post-kolonyal öznelliklerin daha yeni ve daha derinlemesine formlarını da üretmektedirler; üçüncü olarak, kayıp ve melankoli alegorilerine geniş ölçüde yatırım yapan modern Kürt romancıları bir yandan kayıp yası motifleri aracılığıyla kolonyal tahakkümün miraslarını aktarmaya çalışırken, diğer yandan kayıp, yas ve melankoli gibi konularda özgün psikanalitik içgörüler sunmaktadırlar.

Anahtar sözcükler: Kürt romanı, post-kolonyalizm, post-kolonyal edebiyatlar, ulusal tahayyüller, direniş yinelemeleri, kayıp alegorileri, melankoli sembolojileri, modernist formlar.

(*) Dr. Kültürel, Edebî ve Post-kolonyal Çalışmalar.

Giriş

Kürt romanının ilgileri, kaygıları ve temsil yatırımları ile post-kolonyal roman geleneklerinin ilgileri, kaygıları ve temsil yatırımları açık biçimde kesişse de Kürt edebiyat çalışmaları literatüründe post-kolonyal ile Kürt romanı terimlerini yan yana ya da bir arada bulmak nadirdir. Kürt roman geleneğinin post-kolonyal roman gelenekleriyle paylaştığı eleştirel konumlanışlar, dağarcık, anlatı formları, kültürel misyonlar kataloğu aynı coğrafi, politik, kültürel ve edebî atmosferi paylaştığı ulusal roman gelenekleriyle –örneğin Türk, Arap ve Fars roman gelenekleriyle– paylaştıklarından hayli fazladır. Post-kolonyal icra ve temsil Kürt romanının alametifarikasıdır. Bu romanın ayırt edici post-kolonyal yinelemeleri diğer bütün yorumlama metotlarına galebe çalarak post-kolonyal okumayı önceliklendirir; eleştirmeni öncelikle metnin evrenini kucaklayan post-kolonyal icra ve kültürel misyonu ayrımsamak, not etmek ve bağlamsallaştırmakla yükümlü kılar bir anlamda.

Bu roman geleneğinin modern tarih türü baskıcı egemen "devletler ve resmi görüşler tarafından yok edilmiş ya da çarpıtılmış [bir tarihin]" (Uzun, 2005: 26) tashih ve yeniden yazım işinin aracı olarak zuhur eder aynı zamanda; tıpkı post-kolonyalizm gibi "tarihin silip süpürdüğü bastırılmış bir hafızaya başvurarak" (Behdad, 2000: 76) ve "bir hafızalaştırma projesi olarak" (Durrant, 2004: 8) gelişir. Ulusun kendi kaderini tayin hakkı idealine adanmış post-kolonyal biyografilerin edebî anlatısıdır; tarih metni, *obituary* ve kurmaca sınırında işler.[1] Kürt öznelliğini kuşatan politik tahakküm ve baskı tarihlerine tanıklık eden çağdaş roman türü kolonyal şiddetin Kürt yaşamını hapsettiği kayıplar ikliminin anlatısı olarak gelişir; post-kolonyal öznelliğin, politik direnişin, devlet şiddetinin, korkunun, ölümün, kaybın ve yasın anlamı üzerine kafa yorar daha çok; özgür bir ulus ideali uğruna yitmiş hayatların yas ve melankoli anlatısıdır.[2] Bu roman geleneğinin polisiye türü cesedin "adli muayenesi" ya da "fail tespit" işiyle değil, devletin Kürt bireye karşı işlediği işkence suçlarıyla meşguldür; metnin icra ettiği "post-kolonyal otopsidir" (Matzke ve Mühleisen, 2006) esas olarak; kolonyal suçlara dair "post-kolonyal bir bilinç" inşa etmenin (Knight, 2006) kültürel aracı işlevi görür aynı zamanda.[3] Bu çalışmada ayrıntılı bir okuması sunulacak

1 Bkz. özellikle Mehmed Uzun'un *Siya Evînê* (*Yitik Bir Aşkın Gölgesinde* [1989]), *Bîra Qederê* (*Kader Kuyusu* [1995]) ve *Hawara Dîcleyê* (*Dicle'nin Yakarışı* [2002; 2003]) ikilemesini içeren tarihî kurmacaları. Uzun'un tarihî romanlarını post-kolonyal yaklaşımlar ışığında okuyan ve bu metinlerin anıtsal/ansıtan (*commemorative*) çehresine dikkat çeken daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. (Ataş, 2022).

2 Bkz. Örneğin İbrahim Seydo Aydoğan'ın *Reş û Spî*'si (2002), Suzan Samancı'nın *Korkunun Irmağında*'sı (2004), Dilawer Zeraq'ın *Şevên Winda Wêneyên Meçhûl* (2005), *Mirina Bêsî* (2011) ve *Nexşên Li Giyan*'ı (2014) içeren *Sêyîneya Winda*'sı (*Kayıp Üçlemesi*) ve Mehtap Ceyran'ın *Mevsim Yas*'ı (2017). Bu metinlerin kayıp, yas ve melankoli yinelemelerinin post-kolonyal dokusuna dikkat çeken daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. (Ataş, 2022).

3 Kürt edebiyatının ilk polisiye/gerilim türleri olarak ortaya çıkan Fırat Cewerî'nin *Ez ê yekî bikujim* (*Birini Öldüreceğim* [2008]) ve *Maria Melekek Bû* (*Maria Bir Melekti* [2015]) romanları örne-

metinlerden olan Şener Özmen'in *Rojnivîska Spinoza*'sı (2008) örneğinde görüleceği üzere, bu edebî gelenek *pop* romanı verimli biçimde kendiler, türe post-kolonyal bir işlerlik kazandırır; bölünmüş anavatanın, kolonyal şiddetin, kültürel hegemonyanın, etnik dışlanmışlığın, marjinalleştirmenin ve post-kolonyal öznelliğin direniş, ikilem ve çıkmazlarının anlatısı kılar.

Kürt politik ve kültürel baskılar tarihine tanıklık ederek özgün bir kolonyal tahakküm deneyimini ve tahakküme karşı gelişen direnişlerin mirasını kaydeden Kürt romanının temsil yatırımları, yaklaşımları ve eleştirel konumlanışları post-kolonyal eleştiri ve yaklaşımları Kürt roman külliyatını anlama ve bağlamsallaştırmada kritik ve işlevsel kılarken, post-kolonyal edebiyat gelenekleriyle paylaştığı edebî konvansiyonlar ve kültürel misyonlar kataloğu bu roman külliyatını post-kolonyal edebiyatın otantik bir branşı olarak konumlamaya ve okumaya elverişli bir zemin ve alan sunar. Son yirmi yılda Kürt romanlarını ulusçuluk teorileri, kimlik paradigmaları, politik direniş, ulusal tarih inşaları, kolektif hafıza, sürgün, folklor, etik ve edebiyat sosyolojisi yaklaşımları ışığında bağlamsallaştırmayı deneyen Kürt edebiyat eleştirisi Kürt romanının ilgilerine, kaygılarına, anlatı formlarına ve kültürel misyonlar kataloğuna dair önemli bir eleştiri literatürü üretti (Adsay, 2013; Ahmadzadeh, 2003; Alan, 2013; Aydoğan, 2014; Bocheńska, 2014, 2016, 2018; Çelik ve Öpengin, 2016; Erdem, 2018; Galip, 2015; Ghobadi, 2015; Omar, 2016; Yeşilmen, 2019). Ancak Kürt romanını karakterize eden post-kolonyal icra ve anlatı formlarının metodolojik bir okuması sunulamadı bugüne kadar. Kürt romanlarında "kolonyalizmin yükü" temsillerine dikkat çeken bazı çalışmalar[4] ile Kürt romanlarını post-kolonyal eleştiriye referanslarla okumayı deneyen kimi çalışmalara sahip olsak da bu yorumlamalar Kürt romanındaki post-kolonyal yinelemeleri metodolojik bir bütünlük içinde okumaktan uzaktırlar.[5]

ğin. Bu metinleri post-kolonyal polisiyeler olarak bağlamsallaştıran bir değerlendirme için bkz. (Ataş, 2022).

4 Bkz. örneğin "The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel" (Abdulkarim ve Saeed, 2019) ve *Sûretên Pîştê: Barê Metîngeriyê Di Anatomiya Edebî ya Helîm Yûsiv de* (Şêr, 2022).

5 Uzun'un yazarlığını ve romanlarını post-kolonyal eleştiriye referansla bağlamsallaştırmayı deneyen Alparslan Nas'ın (2013) "Mehmed Uzun's Postcolonial Struggle: Between National Allegory and Hybridity" başlıklı makalesi Kürt romanı ile post-kolonyalizm terimlerini bir arada kullanan nadir çalışmalardan biridir; Homi Bhabha'nın post-kolonyalizm modeline referans yapan makale, Uzun'un "post-kolonyal mücadelesini" entelektüel ve edebî *melezlik* ekseninde okumayı dener. Bhabha'nın post-kolonyal *melezlik* nosyonunun Uzun'un yazarlığını ve oldukça ulusal bir ton taşıyan roman külliyatını tarif etmede ne ölçüde elverişli bir zemin sunduğu tartışmalı, ancak Nas'ın çalışması Uzun'un *Siya Evînê*'sindeki "post-kolonyal tarihselleştirme eğilimine" (2013: 180) dikkat çeken ilk çalışmalardan biri olması bağlamında önemlidir. Öte yandan, Remezan Alan (2015) "Modern Kürt Edebiyatında Kolonyal Karşılaşmalar, Ulusal İmaj ve Tersyüz Olmuş Bir Klişe" başlıklı makalesinde Türk romanlarında Kürt imajı ile Kürt edebî yapıtlarında Türk imajının bir değerlendirmesini sunarak "kolonyal karşılaşmanın" iki edebiyattaki karşıt temsillerini okumayı dener. Kürt imajının Türk romanında "kolonyal" bir "klişe" olarak zuhur ettiğini not eden Alan, Türk imajının da Kürt edebiyatında negatif bir figür olarak belirdiğini vurgular; ancak Alan Kürt metinlerindeki karşıtlık söylemlerine içkin post-kolonyal dokuyu bağlamsallaştıramaz. Alan, metin analizlerinde post-kolonyal eleştirinin önemine dik-

Kürt romanının post-kolonyal yinelemelerinin teorik ve metodolojik bir okumasını sunmayı amaçlayan bu çalışma Kürt romanlarındaki post-kolonyal tema ve icraların izini sürmektedir; bu roman geleneğinin kolonyal tahakküm altındaki anavatan tahayyüllerini, ulusal direniş mücadelesi tasvirlerini, politik ve kültürel tahakkümün mirasını kaydetme stratejilerini ve post-kolonyal öznellik formlarını post-kolonyal eleştiri ışığında yeniden çerçevelemeye girişmektedir. Bu temsil icralarını post-kolonyal bir edebî pratik olarak bağlamsallaştıran çalışma spesifik olarak üç konuya odaklanır: erken dönem metinlerdeki anti-kolonyal diyaloglar ve post-kolonyal icralar, post-kolonyal icranın modernlerin yapıtlarında kazandığı modernist formlar ve modernlerin kolonyalite ve post-kolonyal öznellik anlatılarında değişen vurgu ve tematik odaklar. Çalışma, Kürdistan'ın dört parçasından ilk romanlar ile takip eden modern romanlardan birer metnin analizine dayanmaktadır; Türkiye Kürdistan'ından Kamiran Alî Bedirxan'ın 1937 tarihli *Der Adler von Kurdistan*'ı (*Kürdistan Kartalı - Yado* [2014]) ile Şener Özmen'in *Rojnivîska Spinoza*'sı (*Spinoza'nın Günlüğü* [2008]), İran Kürdistan'ından Rehîmê Qazi'nin *Pêşmerge*'si (1959) ile Eta Nehayî'nin *Gulî Şoran*'ı (*Gulên Şoran* [1997]), Irak Kürdistan'ından İbrahîm Ehmed'in *Janî Gel*'i (*Jana Gel* [1972]) ile Bextiyar Elî'nin *Diwahemîn Henary Dûnya*'sı (*Hinara Dawî ya Dinyayê* [2002]) ve Suriye Kürdistan'ından Xemgîn Temê'nın *Pala Bêşop*'u (1983) ile Helîm Yûsiv'ın *99 Morîkên Belavbûyî*'sinin (2015) eleştirel bir okumasını içermektedir.[6]

Bu metinlerin bu çalışma için özellikle seçilmesindeki amaç iki yönlüdür. İlki, Kürdistan'ın dört yakasında ortaya çıkan ilk Kürt romanların post-kolonyal icralarına dikkat çekmek ve Kürt romanında post-kolonyal temaların kökenlerinin erken dönem metinlere uzandığını göstermek; ikincisi, konu bağlamında ardılların öncüllerle sıkı post-kolonyal diyaloğuna karşın ürettikleri temsillerin kazandığı modernist formların altını çizmek ve modern metinlerin kolonyalite ve post-kolonyal öznellik anlatılarında kaybın duygu ekonomisine yaygın yatırımlarına dikkat çekmek. Burada, modernist terimini Malcolm Bradbury ve James McFarlane'nın (1991) modernist roman tanımını esas alarak, modern Kürt romanların kolonyaliteyi ve post-kolonyal öznelliği canlandırma konusunda başvurduğu edebî anlatı formları ile metnin bu temsillerdeki kaygı ve tematik vurgularını bağlamsallaştırmak için kullanıyorum. Modern anlatılarda "bi-

kat çekse de analiz ettiği Kürt romanların (örneğin Uzun'un *Ronî mîna evînê Tarî mîna mirinê* ile Cewerî'nin *Ez ê Yekî Bikujim*'i) post-kolonyalizm ve post-kolonyal edebiyatlarla ilintisini kuramaz; Uzun'un ve Cewerî'nin yapıtlarındaki post-kolonyal icrayı alımsamaktan uzak makalesi bu iki metnin erken dönem Türk romanları gibi Kürt kadınına dair "kolonyal klişeleri tekrarladığını" öne sürer (2015: 382).

6 Bu çalışmada analiz edilen *Pêşmerge*, *Janî Gel*, *Gulî Şoran* ve *Diwahemîn Henary Dûnya* Sorani lehçesinde yazılmış metinlerdir; çalışmada bu romanların Kurmanci çevirileri kullanıldı. *Der Adler von Kurdistan* Almanca yazılmış bir metindir; romanın Türkçeye çevrilmiş versiyonu kullanıldı. Ayrıca pratik nedenlerden dolayı orijinali Kürtçe (Kurmanci) olan *Rojnivîska Spinoza*'nın Türkçe çevirisini kullanmayı tercih ettim. *Rojnivîska Spinoza* dışında, Kürtçe metinlerden yapılan bütün alıntılar tarafımdan Türkçeye çevrildi.

çiminin karmaşıklığı" ayırt edici bir özellik olarak zuhur ederken "içsel bilinç durumlarının temsili" yazarın temel kaygılarından birine dönüşür; "yaşamın ve gerçekliğin yüzeyinin gerisindeki nihilistik düzensizlik duygusu" kahramanın ruhsal dünyasını tanımlarken, anlatı "külfetli olay örgüsünün belirleyiciliğinden" sıyrılmıştır (Bradbury ve McFarlane, 1991: 393).

Post-kolonyal icranın kazandığı modernist formları gözeten bir okuma bir yandan ele alınan modern metinlerin biçimsel kabiliyetlerini çalışmanın vurgularından biri kılarken, öte yandan bu formların kullanımının modern Kürt romancılara bireyi, politik realiteyi ve tarihsel endeksi karmaşık ve çok yönlülüğü içerisinde canlandırma hususunda sağladığı imkânları not eder. Çalışma ayrıca, kayıp ve melankoli motiflerinin modern Kürt romanının post-kolonyal yinelemelerini anlama ve bağlamsallaştırmada kazandığı kritik işleve işaret eder. Tammy Clewell "yaslı bilincin" (2009: 14) modernist romanın temel meşguliyet alanlarından biri olduğunu tartışır; kayıp ve melankoli motiflerine yaygın yatırımlarıyla modern Kürt romanı da "yaslı bilinci" temel meşguliyet alanlarından biri olarak belirlemiştir; külliyatın bu ayırıcı çehresi, kaybın duygu ekonomisinin analizini bu çalışmanın da odaklarından biri kılmaktadır.

Natalie Melas post-kolonyal metinleri "şeffaf bir şekilde bir kültürü temsil eden", fark edilebilir "tarihsel ve maddi koşulların" estetik ufkunu ve sınırlarını belirlediği, "opaklıktan" yoksun kültürel ürünlere indirgeyen yaklaşımlara karşı metini "sayfadan okumayı" deneyen "post-kolonyal formalizm" yaklaşımını önerir (2007: 37-38). Post-kolonyal formalist yaklaşım bir yandan "çıkış noktası ve analitik çerçevesi olarak dış koşulları alırken" (Melas, 2007: 38) öte yandan metnin özel bir vurguyla icra ettiği formun analizini öngörür. Metni "sayfadan okuma" yaklaşımını benimseyen bu çalışma modern Kürt metinlerindeki biçimsel icralara da yer vermeyi denerken, metinlerin ihtiva ettiği psikanalitik konfigürasyonların imalarını okumaya geniş biçimde entegre etmektedir.

Ele alınan metinlerin post-kolonyal yinelemelerinin analizinden önce, post-kolonyalizm, post-kolonyal edebiyat, post-kolonyal roman ve post-kolonyal edebiyat eleştirisi gibi kavramların kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu yolla, çalışma hem "anti- veya post-kolonyal bir söylemsel satın almayı" (Slemon, 1991: 3) kucaklayan bu kavram öbeklerinin işaret ettikleri spesifik bağlamların çerçevesini sunar hem de alanın Kürt edebiyat eleştirisine vaat ettiği imkânlara, aynı zamanda limit ve boşluklarına işaret eder. Bu değerlendirmeyi takip eden bölümde sunulan Kürt romanının tarihine kısa bakış bölümü bir yandan Kürt romanının yayıldığı geniş coğrafi/politik alana ve politik baskı ve tahakkümün bir mirası olarak çok dilli evrenine dikkat çeker, öte yandan büyük ölçüde ulusal direnişlere angaje olmuş erken dönem Kürt romanlarındaki ulusal vurguları ve anti-kolonyal diyalog ve temaları post-kolonyal bir çerçevede yeniden bağlamsallaştırmayı dener.

Post-kolonyal çalışmalar: Bağlamlar, imkânlar, limitler, boşluklar

Akademik bir araştırma alanı olarak 1970'lerde ortaya çıkan post-kolonyal çalışmaların üzerinden yükseldiği tarihsel, politik ve sosyal zemin esas olarak 1950'ler ve 60'ların ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı mücadeleleriydi; "entelektüel soy kütüğü" genellikle post-yapısalcılığa atıfla bağlamsallaştırılan post-kolonyal çalışmalar disiplini hem anti-kolonyal ulusal mücadeleleri ve bu mücadelelerin miraslarını kaydetme ve yeniden bağlamsallaştırma arayışlarının bir ürünü olarak hem de bu dekolonizasyon mücadelelerinin bir parçası olarak gelişti (Lazarus, 2011). "Post-kolonyal çalışmaların politik bilinçdışı"nı bu tarihsel ve entelektüel arka plana yerleştiren Neil Lazarus'un (2011) da not ettiği gibi "post-kolonyal" terimi 1970'lerin başlarına kadar politik bir "arzu ya da özlemi" çağrıştırmaktan ziyade bir "dönemi" ya da eski koloni devletleri tanımlamak için kullanılırdı; "bir edebâ eseri ya da yazarı 'post-kolonyal' olarak tanımlamak, bir proje ya da politikayı değil, bir dönemi, ayrı bir tarihsel ânı adlandırmak anlamına geliyordu" (Lazarus, 2011: 11). Ancak John McLeod'ın (2000) da ifade ettiği gibi çağdaş kullanımlarıyla post-kolonyal ve post-kolonyalizm terimleri "kolonyalizm sonrasını" işaret etmezler; "kökten yeni bir tarihsel dönemi" ya da "kolonyal geçmişin tüm hastalıklarının tedavi edildiği cesur yeni bir dünyayı" imlemekten ziyade (Mcleod, 2000: 33) günümüz çağdaş eleştirel literatüründe "kolonyal bilme biçimlerine meydan okumayı içeren" (2000: 32) bir dizi eleştirel yaklaşımı, bilgi kümesini, anti-kolonyal söylemi, politik ya da kültürel direniş formunu ve edebî temsil protokollerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Alanın erken dönem çalışmalarında post-kolonyal terimi Avrupa sömürge deneyimlerinden gelenlerin sömürgeciliğe karşı geliştirdiği kültürel ve edebî "karşıtlık söylemlerini" (Ashcroft vd. 1995: 117) tarif etmek için kullanılır. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin *The Empire Writes Back*'te terimi "kolonizasyon ânından günümüze kadar emperyal süreçten etkilenen tüm kültürleri kapsamak için" kullanarak (1989: 2) Avrupa denizaşırı sömürgeciliğinin etkinlik ve tahakküm lokasyonlarını post-kolonyal "karşıtlık söylemlerinin" yankılandığı lokasyonlar olarak tarif ederler. "Post-kolonyal çalışmaların Avrupa sömürgeciliğinin 'tarihsel gerçeğine' ve bu olgunun yol açtığı çeşitli maddi etkilere dayandığını" (1995: 2) tartışan Ashcroft ve arkadaşları, post-kolonyal terimini "her türlü marjinalliğe atıfta bulunmak için kullanma eğiliminin sömürgeciliğin tarihsel sürecindeki temelini inkâr etme riskini taşıdığını" (1995: 2) iddia ederek post-kolonyal teorinin ilgi alanlarını kölelik, baskı, direniş, göç, temsil, farklılık, ırk, toplumsal cinsiyet ve Avrupa kolonyal söylemleri gibi bir dizi tartışma ile sınırlı tutarlar. Bu yaklaşımı esas alan Ian Adam ve Helen Tiffin (1991) post-kolonyalizm teriminin "iki arşivi" ihtiva ettiğini tartışırlar. Adam ve Tiffin'e göre kavramın ilk arşivi "öznellikleri kısmen Avrupa sömürgeciliğinin

tabi kılıcı gücü tarafından oluşturulmuş toplumlarda temellenen yazını imlerken", ikinci arşivi "bir dizi söylemsel pratiği" işaret eder (1991: vii). Post-kolonyal söylemsel pratikleri karakterize eden şeyin kolonyalizme, kolonyalist ideolojilere ve "bunların çağdaş biçimlerine ve özneleştirici miraslarına karşı direniş" olduğunu vurgulayan Adam ve Tiffin, "bu direnişin doğası ve işlevinin" söylemin merkezî sorunsalını oluşturduğunu tartışırlar (vii).

Öte yandan, post-kolonyal eleştiriyi "modern dünya düzeninde politik ve sosyal otorite mücadelesine dahil olan eşitsiz ve dengesiz kültürel temsil güçlerine tanıklık eden" bir disiplin olarak adlandıran Homi K. Bhabha, post-kolonyal perspektifleri "Üçüncü Dünya ülkelerinin kolonyal tanıklıklarından ve Doğu ve Batı, Kuzey ve Güney jeopolitik bölünmeleri içindeki 'azınlıkların' söylemlerinden ortaya çıkan" eleştirel yaklaşımlar kümesi olarak tarif eder (1994: 171). Bhabha "eleştirel revizyonlarını kültürel farklılık, sosyal otorite ve politik ayrımcılık meseleleri etrafında formüle eden" post-kolonyal perspektiflerin "eşitsiz gelişime ve ulusların, ırkların, toplulukların ve halkların farklı, çoğunlukla dezavantajlı tarihlerine hegemonik bir 'normallik' kazandırmaya çalışan modernitenin ideolojik söylemlerine müdahale ettiğini" tartışır (171). Bhabha'ya göre "çağdaş post-kolonyal söylemler yerinden edilmenin belirli tarihlerine dayanmaktadır" (172). Benzer şekilde, post-kolonyalizmi eleştirel bir perspektif olarak formüle eden Robert Young post-kolonyalizmin "Batı varsayımlarının normlarına meydan okumayı ve bunların dışında düşünmeyi öğrenmekle ilgili" olduğunu tartışır (2009: 15); Young'a göre bir yaklaşım olarak post-kolonyalizm "dünyaya yukarıdan değil, aşağıdan, merkezden değil, marjın unutulmuş kenarından bakmayı" öngörür (16). Post-kolonyalizmi "sömürge sonrası amnezisinin mistifikasyonuna karşı teorik bir direniş olarak" tanımlayan Leela Gandhi'ye göre ise post-kolonyalizm "kolonyal geçmişi yeniden ele alma, hatırlama ve en önemlisi sorgulama akademik misyonuna adanmış disipliner bir projedir" (2019: 4). Ali Behdad (2000) post-kolonyal eleştirmenlerin "ezilenlerin soy kütüğünü, baskıcı güçlerin örtülü ekonomi politiğini [...] ifşa ettikleri için hafızanın tarafında" (2000: 75) konumlandıklarını tartışır. Behdad'a göre "kolonyal karşılaşmanın anılarının post-kolonyal okuması, eksik bakışı, yazılmamış tarihsel metni üretmeye" dönüktür (2000: 76); "hafızası" egemen tarih söylemleri tarafından "bastırılmış" olanların hafızasına "başvuran" bu hatırlama egzersizi "eksik bakışı" tarih okumalarına dahil ederek "yeni direniş tarihleri üretir" (Behdad, 2000: 76).

Erken dönem post-kolonyalizm çalışmaları eleştirel okumalarla insan bilimlerinde hâkim Avrupa-merkezciliğin sınırlarını ortaya çıkarırken (Gandhi, 2019), bu çalışmaların kolonyalizm analizi, Kristi Bohata'nın da not ettiği gibi, büyük ölçüde "sömürgecilik döneminin 16. yüzyılın 'Büyük Keşifleri' ile başladığını varsayan bir sömürgecilik tanımına dayanmaktaydı" (2004: 8). Kolonyal egemenlik sorununu çoğunlukla Avrupa (denizaşırı) sömürgecilik girişimlerinin

etkinlik lokasyonlarıyla sınırlı tutan erken dönem çalışmalar farklı boyun eğdirme tarihlerine sınırlı ilgi gösterdiler. Örneğin Aijaz Ahmad "kolonyalizm" paradigmalarını Avrupa sömürge imparatorlukları öncesindeki ve dışındaki "konfigürasyonları" analizde kullanma girişimlerinin kolonyalizm kavramını "tarih ötesi" bir kavram kıldığını iddia ederek (1995: 9), 20. yüzyılda ulus-devletler içinde "iç sömürgelere" dönüştürülen ya da kendi anavatanında ikincil statüsüne hapsedilen yerli ırksal veya ulusal grupların (Casanova, 1965; Hechter, 1975; Chávez, 2011) boyun eğdirilme ve politik tahakküm tarihlerinin, kendi kaderini tayin hakkı mücadelelerinin ve "karşı-söylemsel" kültürel enerjilerinin postkolonyalizm şemsiyesi altında ele alınmasına kuşkuyla yaklaşır.

Patrick Williams "Gaps, Silences and Absences: Palestine and Postcolonial Studies" başlıklı makalesinde 2010'lu yılların sonlarına kadar Filistin'in "postkolonyal gündemden uzak tutulmasının" post-kolonyal çalışmalar disiplini için "anormal" ve "utanç verici" bir durum olduğunu ifade eder (2016: 87). Williams'a göre "İsrail politikalarının ve uygulamalarının aslında kolonyal olmadığının gösterilmesindeki kayda değer başarı" (2016: 92) Filistin halkının sesinin post-kolonyal çalışmalarda "bastırılmasında" kritik bir rol oynarken, disiplinin kendi ilgi alanı ve vizyonlarına dair kafa karışıklığı post-kolonyal teoride geniş bir "boşluklar, sessizlikler ve yokluklar" (2016: 87) alanı oluşturmuştur. Williams erken dönem post-kolonyal akademisyenlerin ilgi alanlarını Afrika, Hint alt kıtası ve Karayipler gibi bölgelerle sınırlı tutmasının post-kolonyal disiplinin kolonyalizmin yeni biçimlerini deneyimleyen ve kendi kaderini tayin hakkı mücadelelerine girişen halklara da söyleyecek "yararlı" ve "ilgili" (2016: 94) bir söze sahip fonksiyonel bir eleştiri disiplini olma imkânını aşındırdığını vurgular.

Williams'ın (2016) Filistin örneğinde dikkat çektiği post-kolonyal çalışmalardaki "boşluklar", "sessizlikler" ve "yokluklar" endeksinin önemli konu başlıklarından biri de Kürtlerdir aslında; son yıllarda Rojava devrimi ekseninde Kürt ulusal mücadelelerine akademik bir ilgi gelişse de Kürt halkının 20. yüzyılın başından bu yana kararlı biçimde sürdürdüğü kendi kaderini tayin hakkı mücadeleleri ve bu mücadelelerin mirasları post-kolonyal çalışmalarda yer edinebilmiş değil. İsmail Beşikçi önemli çalışması *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*'da Kürtlerin Türkiye'de ve Ortadoğu'da deneyimlediği kolonyalizmin nevi şahsına münhasır yapısına dikkat çekerek "Kürdistan'ın sömürge bile olamayan bir ülke, Kürtlerin sömürge bile olamayan bir halk olduğunu" (1990: 10) tartışır. 20. yüzyılın ilk yarısında Ortadoğu'yu yeniden haritalandıran emperyalist devletler ile bölge devletleri arasında pay edilerek dört parçaya bölünen Kürdistan'ın ve Kürtlerin statüsüzlüğüne dikkat çeken Beşikçi'ye göre "Kürdistan'ın ve Kürt ulusunun [siyasi] statüsü sömürgeden bile aşağıda durmaktadır" (1990: 11). Daha geniş bir analizi gereksinen Kürt kolonyalitesinin özgün tarihi ve günümüzde edindiği yeni formlarının değerlendirmesi edebî metinlerin post-kolonyal yinelemelerine odaklanan bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Burada esa-

sen dikkat çekmek istediğim husus erken dönem post-kolonyal çalışmaların Avrupa denizaşırı kolonyalizm tarihleri ve bu tarihlerin mirasları üzerinden ürettiği post-kolonyal teorinin 20. yüzyılın yeni kolonyalizm formlarını ve "statüsü sömürgeden bile aşağı" (Beşikçi, 1990) halkların boyun eğdirilme tarihlerini post-kolonyal çerçevede bağlamsallaştırma konusunda cömert bir kavramsal dağarcık sunmadığıdır.

Uzun bir kültürel asimilasyon, etnik baskı, boyun eğdirilme ve politik tahakküm tarihlerinden gelen halkların post-kolonyal çalışmalarda yer bulamamasının alanın kuramsal krizlerinden birine işaret ettiğini vurgulayan Bohata "post-kolonyal paradigmalarla ele alınabilecek etnisite, yer ve edebiyatların çeşitliliğinin" post-kolonyal disiplinin "alt bölümlere ayrılması" gerektiği ihtiyacını açığa vurduğunu ve disiplinin belki de "yeniden adlandırılması" gerektiğini tartışır (2004: 3); konuyu Galler bağlamında ele alan Bohata erken dönem post-kolonyal teoride tipik olmayan kolonyal baskı tarihlerden gelen halklara "yer açmanın güçlüklerine" dikkat çeker (4). Benzer şekilde, Young (2001) erken dönem külliyatın ihmal ettiği farklı kolonyalizm deneyimlerinin post-kolonyal çalışmalara entegre edilmesinin önemine işaret ederek "sömürgeciliğin çeşitliliğine" vurgu yapar; 20. yüzyılda ulus-devletler içinde politik ya da etnik baskı altında yaşayan halkların özerklik ve kendi kaderlerini tayin arayışlarını "farklı türdeki sömürgecilik karşıtı mücadeleler" olarak tanımlar (2001: 3). "Sömürgeleştirmenin birçok farklı derecesi, biçimi ve karakteristik olarak iç içe geçmiş tarihi" olduğuna dikkat çeken Bart Moore-Gilbert (1997: 12) disiplinin vizyonuna dair Young (2001), Bohata (2004) ve Williams (2016) ile benzer kaygılar dillendirir. Post-kolonyal eleştirinin "prensipte meşru bir şekilde birçok farklı bağlama uygulanabileceğini" vurgulayan (1997: 12) Moore-Gilbert, post-kolonyal eleştirinin "esas olarak uluslar, ırklar veya kültürler arasındaki (ve çoğu zaman içindeki) tahakküm ve tabiiyet ilişkilerine [...] aracılık eden, bunlara meydan okuyan veya bunları yansıtan [...] kültürel biçimlerin analizi ile meşgul" bir eleştiri hüviyeti kazandığı ölçüde kullanışlı "bir okuma pratikleri kümesine" dönüşebileceğini not eder (1997: 12).

Post-kolonyal edebiyat ve roman: Direniş, temsil, kültürel misyon

"Öznel olanla nesnel olanı eşzamanlı olarak ifade etme" konusundaki kabiliyetlerinden dolayı roman (Young, 2009: 16) post-kolonyal eleştirinin en fazla müracaat ettiği edebî türlerden biridir. Young'ın da altını çizdiği gibi, post-kolonyalizmin ayırt edici özelliği, tarih, sosyoloji ya da antropoloji gibi akademik disiplinlerin aksine "nesnel tarihsel süreçlerin analizini bu süreçleri yaşayanların öznel deneyimleriyle birleştirmesidir; bu nedenle edebiyat post-kolonyalizm için her zaman merkezî bir öneme sahip olmuştur" (2009: 16). Post-kolonyalizm

terimi gibi, post-kolonyal edebiyat terimi de bir dizi tematik odağa, perspektife, yineleme formuna ve sömürgesizleştirme işine ulanan kültürel vizyona işaret eder; terim genel olarak sömürgeciliğin inşa ettiği temsiller düzenine *direnme* kabiliyeti gösteren metin veya metin kümelerini tanımlamak için kullanılır (Boehmer, 2005; Wisker, 2007). Post-kolonyal edebî icrayı "anti-kolonyal karşı-söylemsel" bir kültürel pratik olarak tanımlayan Slemon "post-kolonyal edebî yinelemenin (veya parodinin, metinlerarasılığın veya alıntının) sömürgeci metinsel işleve doğrudan meydan okuduğunu" tartışır (1991: 4). Slemon'a göre, post-kolonyal pratik "post-kolonyal metnin retorik oyunu içerisinde belirli bir kültürel direniş matrisi oluşturmayı amaçlar" (1991: 9). Kolonyalist söylemleri "tematik ve biçimsel olarak baltalamaya çalışan" post-kolonyal edebî yapıtlar (Boehmer, 2005: 3) politik ve kültürel dekolonizasyon sürecinin fonksiyonel araçları olarak görülür aynı zamanda. Elleke Boehmer'a göre, dekolonizasyon en geniş anlamıyla kolonyal tahakkümün inşa ettiği baskın anlamların yeniden şekillendirilmesini öngören "sembolik bir revizyonu" ifade ediyorsa, post-kolonyal edebî aktivite bu revizyon sürecinin kritik cephelerinden birini oluşturur (2005: 3). Kolonyal temsillere meydan okuyarak karşı edebî söylemler inşa etmek, anti-kolonyal mücadeleleri bu mücadeleleri verenlerin perspektifinden canlandırmak, çarpıtılmış tarihin tashih ve yeniden yazımına dair kaygılar ve "zihni dekolonize etme" misyonu (Thiong'o, 1986) bu edebî pratiği tanımlayan belli başlı karakteristikler olarak sıralanır.

Öte yandan, post-kolonyal edebî yinelemelerin tipik olmayan kolonyal tahakküm tarihlerinden gelen halkların modernist edebiyatlarında kazandığı özgün biçimler bu edebî konvansiyonun bir diğer segmentini oluşturmaktadır; İrlanda, İskoçya ve Galler ulusal edebiyatları, imparatorluğun politik egemenlik, baskı ve kültürel asimilasyon uygulamalarına karşı "metnin retorik oyunu içerisinde" anti-kolonyal "karşı-söylemsel" pratikler icra eden post-kolonyal modernist edebiyat örnekleri olarak bağlamsallaştırılır örneğin (Bohata, 2004; Dean, 1986; Gardiner, 2011a; Quigley, 2013; Said, 1986). Seamus Dean'in İngiliz sömürgeci tahakkümü, "kaybedilen İrlanda dili" ile Yeats, Joyce ve Synge gibi modernist yazarların edebiyatlarında İngilizcenin "neredeyse intikam dolu bir ustalık biçiminde" (1986: 10) kullanımı arasında ilinti kurduğu analizi, Edward Said'in Yeats'in "modernist" şiirindeki "kültürel dekolonizasyon" vizyonuna (1986: 313) işaret eden Yeats okuması ve Mark Quigley'ın (2013) İrlanda modernist edebiyatının post-kolonyal dokusunu açığa vuran çalışması post-kolonyal yinelemelerin modernist ifade formlarına işaret ederken, İskoç edebiyatı ile post-kolonyal edebiyatların kesişme ve örtüşmelerini açığa vuran Michael Gardiner ve arkadaşlarının (2011-A) derlemesi post-kolonyal edebî "direnişin" karakterize ettiği bir diğer ulusal bağlama, imparatorlukla "hem suç ortaklığına hem de imparatorluğa karşı uzun direniş tarihine" sahip (Gardiner, 2011b: 10) özgün bir kültürel bağlam örneğine dikkat çeker. Anglofon Galler edebiyatının da esas

olarak İngiliz "kültürel emperyalizmi ve onun düzenleyici ilkelerine karşı direniş" ekseninde biçimlen (2004: 9) post-kolonyal bir ulusal edebiyat olduğunu tartışan Bohata'nın (2004) çalışması politik, etnik ve kültürel tahakküm ve baskıya karşı kültürel bir "direniş" gösteren ulusal edebiyatlar ile post-kolonyal edebiyatların paylaştığı "eleştirel konumlanışların" (Gardiner, 2011a) bir diğer özgün örneğini açığa vurur.

Post-kolonyal roman terimi de edebî özellikleri kesin ve açık biçimde haritalandırılmış bir roman türünü işaret etmekten ziyade "karşıtlık", "direniş" ve "sembolik revizyon" potansiyeli taşıyan bir dizi "temsil protokolünün" karakterize ettiği metinleri tarif etmek için kullanılır genellikle (Quayson, 2016). Kolonyal söylemlere karşı geliştirdiği "karşı-söylemsel enerji" (Slemon, 1991) türü tanımlayan ayırıcı özelliklerden biri olarak kabul edilirken, metnin *post-kolonyalliği* yalnızca sunduğu konuda değil, aynı zamanda konuyu temsil etme biçiminde ve bu temsilin yüklendiği politik ve kültürel misyonda aranır. John Clement Ball "karşıtlık" ve "göndergeselliğin" post-kolonyal romanı tanımlayan iki temel özellik olduğunu tartışır; Ball'a göre, "karşıtlık" metinde "direniş, altüst etme, karşı-söylem, çekişmeli anlatı, geri yazma ve eleştiri olarak çeşitli biçimlerde ifade edilirken", türün göndergeselliği "belirli lokal veya ulusal bağlamlar ve yazma konularıyla" ilgilidir (2003: 2). Tarihsel, politik, sosyal ve kültürel bağlam post-kolonyal romanların analizinde esas kabul edilirken, post-kolonyal romanlarda temsil edilen bireyin performansları sadece "otobiyografinin" değil, aynı zamanda kolonyal tahakküm deneyimlerinin "tarihyazımı" olarak okunur; temsilî bireyin acı, hüzün, yas ya da çıkmazlarının "tarihsel bir ağırlık" taşıdığı öngörülür (Durrant, 2004: 24).

Richard Lane (2006), tipik (İngilizce) post-kolonyal romanın iki hususu açığa vurduğunu tartışır. İlki, bu roman Batı edebiyat kanonunun yazdığına karşı gelişir; yani kolonyal metnin temsillerinin parodisini yaparak ve bu temsillerin karşısına alternatif temsiller dikerek ortaya çıkar. İkincisi, bu roman türü genellikle tarihsel meselelerle ilgilenerek kolonyal tahakküme karşı gelişen direnişlere angaje olur. Post-kolonyal romanların okuru genellikle "bir hatırlama çabasına katılmaya davet ettiklerini" tartışan Sam Durrant ise bu roman türünün kolonyal tahakkümün miraslarına dair "bilinç oluşturma" misyonuna dikkat çeker. Post-kolonyal romanların bir "özgürleşme ufku" sunduğunu (2004: 2) tartışan Durrant'a göre, "geçmişin baskıcı belleği ile geleceğin özgürleştirici vaadi arasındaki gerilimle yapılandırılan post-kolonyal anlatı, zorunlu olarak bir yas işine dahil olur. Başlıca görevi, bugünün adaletsiz temellerinin bilincine varılmasını sağlamak ve adil bir gelecek olasılığının önünü açmaktır" (1).

Eleştirel literatürdeki post-kolonyal roman tariflerinin post-kolonyal roman külliyatının sınırlı bir segmentinin –büyük ölçüde İngilizce romanların– hasletlerinden üretildiğinin altını çizmek gerek; sömürgecinin dilinde yazılmış romanlar genel olarak bu tanımların temelini ve kaynağını oluştururken, ulusal

dillerde üretilen post-kolonyal romanlar ile modern ulus-devletler içinde zuhur eden kolonyal tahakküm formlarından mustarip ulusların ve etnik grupların anadillerinde ürettikleri direniş metinlerinin post-kolonyal "enerjisi" bu tariflerde nadiren yankılanır.

Post-kolonyal romanlardaki temsillerin analizi üzerinden gelişen post-kolonyal edebiyat eleştirisi "kolonyalizm geçmişi olan ülkelerden gelen yazarlar tarafından üretilen metinleri" post-kolonyal yaklaşımlar ışığında "yeniden okumayı" içeren (McLeod, 2000: 33) bir okuma metodu olarak ortaya çıksa da, bu eleştiri branşının ilgi alanları farklı sömürge ve etnik ve politik tahakküm deneyimlerinden gelen ulusal grupların, yerli halkların, azınlıkların ve diasporik toplulukların edebiyatlarını da içerecek biçimde genişlemiştir günümüzde. Erken dönem post-kolonyal metin okuma metodunun esas olarak "post-kolonyal kültürlerin karşıt ve yineleyici metinsel tepkilerini sömürgeci öncülleriyle diyalektik ilişki içinde konumlandırmayı amaçlayan" (Slemon, 1991: 4) bir okuma pratiği olarak ortaya çıktığını not etmek gerek. McLeod'a göre, "post-kolonyal bağlamlarda okuma eylemi hiçbir şekilde yansız bir faaliyet değildir" (2000: 33), çünkü "geleneksel okuma tarzlarını yeniden düşünmek post-kolonyalizm için esastır" (33). Bu yönüyle, post-kolonyal edebiyat eleştirisi, post-kolonyal edebiyat gibi kolonyal tahakkümün ürettiği verili "bilme biçimlerine meydan okumayı" gereksinir (McLeod, 2000).

Çoklu coğrafi/politik alan, aynı ulusal tahayyüller: Kürt romanına bir bakış

(Kürtçe yazılan) Kürt romanın tarihi baskılar, imkânsızlıklar, süreksizlikler ve sınırların ötesine dağılmış metinlerin tarihidir; Uzun'dan (2005) ödünç bir deyimle, "küllerinden doğmuş" bir romandır. Cemîl Saîb'ın Süleymaniye'de yayımlanan *Jiyanewe* ve *Jiyanê* dergilerinde 1925-1926 yılları arasında tefrika olarak yayımladığı *Le Xewma* adlı novelettesi ile Ahmed Muxtar Caf'ın 1927-1928 yıllarında yazdığı ancak 1970'te Bağdat'ta yayımlanan tamamlanmamış novelettesi *Meseleya Wijdanê* Kürtçe yazılan kurmaca metinlerin ilk örnekleri olarak görülebilir. İlk Kürt romanlar ise 1930'ların ortasında ortaya çıkar; Erebê Şemo'nun 1935 yılında Sovyet Ermenistan'ında yayımlanan otobiyografik romanı *Şivanê Kurmanca* ve Kamiran Alî Bedirxan'ın 1937 yılında Almanya'da yayımlanan *Der Adler von Kurdistan* adlı romanı Kürt edebiyatındaki ilk roman örnekleridir. 1950'lerin ikinci yarısından 80'lerin başına kadar Sovyet Kürt yazarlar tarafından yayımlanan roman ve novellalar Kürtçede bir roman geleneğinin oluşumuna önemli katkıda bulundu. Eliyê Evdilrehman'ın *Morof* (1957), *Xatê Xanim* (1958) ve *Gundê Mêrxasan*'ı (1968), Erebê Şemo'nun *Jiyana Bextewar* (1959), *Dimdim* (1966) ve *Hopo*'su (1969), Heciyê Cindî'nin *Hewarî*'si (1967) ve Seîdê Îbo'nun *Kurdên Rêwî*'si (1981) roman türünü (Kürt dilindeki) Kürt edebi-

yatının önemli branşlarından biri kıldı. Kürtçe romanın Sovyet Ermenistan'ında doğup gelişmesi tesadüf değildi; 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Kürdistan'ından Rusya'ya göç eden Kürt topluluklarının, Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla kavuştukları eğitim, kültür ve yayın imkân ve kaynaklarıyla yakından ilgiliydi; Sovyet Ermenistan'ında 1921 ile 1961 yılları arasında ders kitapları, gramer, edebiyat, tıp, matematik, doğa bilimleri ve tarım ekonomisi dahil olmak üzere yaklaşık 240 Kürtçe kitap yayımlandığını not etmek gerek (Hassanpour, 1992).

(Kürt dilindeki) Kürt romanının Kürdistan'ın dört parçasındaki gelişimi egemen devletlerin Kürt dili ve kültürü üzerindeki baskıcı politikalarından dolayı daha yavaş bir seyir izledi. İran Kürtlerinin Rehîmê Qazî tarafından kaleme alınan ilk romanı *Pêşmerge* 1959 yılında yayımlandı; Doğu Kürdistan'da *Pêşmerge*'yi takip eden romanlar 1990'ların sonlarında ortaya çıkabildi. İbrahîm Ehmed'in 1956 yılında yazımına başlayıp büyük ölçüde bitirdiği ancak politik faaliyetlerinden dolayı Irak rejimi tarafından tutuklanmasından dolayı 1972 yılında yayımlayabildiği *Janî Gel* Irak Kürtlerinin ilk romanı oldu. Türkiye Kürtleri tarafından yayımlanan ilk Kürtçe romansal metinlerin ortaya çıkması ise 1980'lerin ilk yarısına denk gelir. 80'lerin başlarına kadar Türkiyeli Kürt yazarlar tarafından kaleme alınan romanlar Kürtçe dışındaki dillerde yazıldı. Yaşar Kemal'in Kürt yaşamının temsiline odaklandığı *Ağrıdağı Efsanesi* (1970) ve *Yağmurcuk Kuşu* (1980), Kamiran Alî Bedirxan ve Adolphe de Falgairolle'ın Fransızca kaleme aldığı novellası *Le Calvaire du Kurdistan*'ı (*Kürdistan Kralı* [1974]), Ömer Polat'ın *Saragöl* (1974), *Mahmudo ile Hazel* (1975) ve *Dilan*'ı (1976) ile Seyit Alp'ın *Welat - İskancının Türküsü* (1977), *Devran* (1979) ve *Dino İle Ceren*'i (1981) 1970'ler ve 80'lerin başında Kürt yazarlar tarafından yayımlanan ve Kürt yaşamının ve tarihinin temsillerini sunan belli başlı metinler oldu. Brîndar'ın amatör novelettesi *Keça Kurd - Xanê* (1982) ile novellası *Soro*'nun (1983) Almanya'da, Mahmud Baksî'nin novellası *Hêlîn* (1984) ve Mehmed Uzun'un ilk romanı *Tu*'nun (1985) İsveç'te yayımlanmasıyla Türkiye Kürtleri Kürtçede bir roman geleneği inşa etmenin ilk adımlarını atmış oldular. Roman Kürt edebiyatının en popüler türlerinden biri bugün, Kürtçenin farklı lehçelerinde yayımlanan romanlar hacimli bir kitaplığa ulaşmış durumda.

Kürt romanının gelişimine dair bu kısa girizgâhın açık ettiği gibi, bu romanın yayıldığı çoklu coğrafi/politik alan (Sovyet Ermenistan'ı, Kürdistanlar ve sürgün yeri), dilsel çeşitlilik ve etkileşim içinde bulunduğu farklı ulusal edebiyat gelenekleri, Kürt roman külliyatını bağlamsallaştırmada iki hususu göz önünde bulundurmayı zorunlu kılar. İlki, Kürt romanı çoğu post-kolonyal roman geleneği gibi çok dilli bir roman geleneğidir; bu roman külliyatının sahih sınırlarını tespit etmek dilsel determinizme dayalı ulusal edebiyat tariflerinin ötesine geçmeyi gereksinir. Gina Wisker'ın post-kolonyal edebiyatların ikilemlerinden biri olarak tarif ettiği "kendi deneyimleri üzerinden" sömürgecinin "empoze ettiği dille konuşmak" (2007: xv) Kürt edebî aktivizminin de realitelerinden biri-

dir; bu kolonyal "lingüstik dramın" (Memmi, 2003: 152) Kürt diline ve kültürüne dönük on yıllara yayılan hukuki yasaklar ve baskılar tarihinin mirası olduğunu ayrıca not etmek gerek. İkincisi ise, Kürt romanına odaklanan okumalar bir yandan birbirinden farklı politik, kültürel ve edebî ortam ve bağlamlarda zuhur eden metinlerin ulusal vurgu farklılıklarını gözetmek, öte yandan bu külliyatın coğrafi ve dilsel branşlarının paylaştığı edebî anlatı geleneklerini, bağlamları, tarihi, ulusal vurguları ve politik angajmanları göz önünde bulundurmak durumundadır; çok dilli Fas romanını "ulusal" dil-"yabancı" dil ayrımlarının ötesinde bağlamsallaştıran Karima Laachir bu yaklaşımı "birlikte okuma" ya da "yan yana" okuma pratiği (2015: 12) olarak tarif eder. Laachir çok dilli post-kolonyal edebiyat gelenekleri bağlamında, "dilsel determinizme dayalı okuma pratiklerinin" bir yandan ilgili ulusal edebiyatın dilsel segmentlerinin "birbirleriyle olan kültürel ve tarihsel iç içe geçmişliğini" (2015: 4) gözden kaçırdığını, öte yandan sömürgeci merkezin dilinde üretilen ve merkezin "edebiyat sisteminde" zaten "marjinal" bir konumda bulunan post-kolonyal metni ait olduğu otantik ulusal, kültürel ve edebî sistem içinde de "marjinal" (2015: 11) bir konuma hapsettiğine dikkat çeker.

Kürt romanı bağlamında baskı altındaki ulusal dilde yazmanın bizzat kendisi post-kolonyal bir pratiği ifade etse de, post-kolonyal romanı tanımlayan temsilin dili değil, metnin spesifik temsil yatırımlarıdır. Bedirxan'nın 1937 tarihli *Der Adler von Kurdistan*'ı Kürt edebiyatında kolonyalite meselelerinin bütünlüklü ve otantik bir temsilini sunarak Kürt politik, sosyal ve kültürel realitelerini post-kolonyal bir perspektiften ele alan ilk roman olarak ortaya çıkar. Roman, Kürt halkının 1920'lerin ikinci yarısındaki kendi kaderini tayin hakkı mücadelelerine tanıklık ederek ulusal silahlı mücadeleyi dekolonizasyonun yolu olarak işaret eder. Türkiye Kürtlerinin ilk romanı gibi, Kürdistan'ın diğer parçalarının ilk romanları da ayırt edici biçimde kolonyalite ve ulusal mücadele temsilleri ekseninde gelişirler; ulusal mücadele temsilinin metnin temel kaygısını oluşturduğu Qazî'nin *Pêşmerge*'si (1959), Ehmed'in *Janî Gel*'i (1972) ve Suriye Kürtlerinin ilk romansal metni Xemgîn Temê'nın novellası *Pala Bêşop* (1983) politik ulusallığı, anavatanın özgürlüğü uğruna verilen ulusal mücadeleyi ve anti-kolonyal öznellik formlarını sunarak Kürt edebiyatında post-kolonyal tahayyülün erken dönem anlatıları olarak ortaya çıkarlar.

Post-kolonyal edebiyat yaklaşımlarının "kendilemeyi" "fesihe", "çokkültürlü senkretizmi" "kültürel özcülüğe" tercih etme eğiliminde olduğuna dikkat çeken Gandhi (2019), post-kolonyal eleştirmenlerin genellikle post-kolonyal "göçmen romanı" ve kültürel bir *ara-yerde* konumlanan post-kolonyal romancıları olumlayıp önceledeğini, kültürel *melezliğe* direnç göstererek radikal ulusal angajmanlar içeren "anti-kolonyal" romanlara ise aynı krediyi açmadığını not eder. Gerçekten de Barbara Harlow'un direniş ve ulusal kurtuluş hareketlerini temsil etmenin ötesinde bu "direniş ve kurtuluş hareketlerine katılan" *direniş edebiyat-*

ları (1987: xvi) olarak tanımladığı radikal anti-kolonyal metinler disiplinin hâlâ sınırlı ilgi gösterdiği metinlerdir.

Simon During'e göre "post-kolonyal arzu [...] ulusçulukla yakından bağlantılıdır" (1995: 125); politik, kültürel ve edebî post-kolonyal pratik ve tahayyüller sömürgeleştirilmiş toplumların kendi kaderini tayin hakkı arayışlarıyla doğrudan ilintili olgulardır. Erken dönem Kürt romanlarının silahlı ulusal direniş mücadelelerine yaygın temsil yatırımları bu külliyatın esas olarak Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkı mücadelelerinin edebî ifadeleri olarak ortaya çıktığını göstermektedir; "post-kolonyal arzuyu" ulusun kendi kaderini belirleme meselesi ekseninde ifade eden bu metinlerin "karşı-söylemsel enerjisi" ulusallık ve bağımsızlık vurguları ile direnişe açık angajmanlarında yatar. Kürt politik, sosyal ve kültürel yaşamının iç gerilim, ihtilaf, çelişki ve çatışmalarına sınırlı ilgi gösteren bu anlatılar Kürt yaşamını ve politik öznelliğini çok yönlülüğü içerisinde canlandırma kabiliyetinden yoksun olsalar da Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkı mücadelelerine dair berrak bir post-kolonyal bilince sahiptiler. Bu metinlerin ilgi ve kaygılar kataloğunun genel olarak üç ana başlıktan oluştuğu söylenebilir: Kürdistan'ın sömürge konumunun açığa vurulması, Kürt ulusal direnişlerinin mirasının kaydedilmesi ve militan anti-kolonyal öznelliğin yüceltimleri. Bu spesifik odak ve temsil icralarıyla, bu romanları "ulusal alegoriler" (Jameson, 1986) olarak da tarif etmek mümkündür. Burada Fredric Jameson'ın "ulusal alegori" kavramını, Jameson'ın öne sürdüğü gibi "tüm üçüncü-dünya metinlerini" (1986: 69) tanımlayan temel bir temsil protokolü olarak değil, belirli post-kolonyal metinlerin ayırıcı ulusal odak ve angajmanlarını tarif eden bir temsil protokolü olarak kullanıyorum.

Jameson'a göre "tüm üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak [...] alegoriktir ve [...] ulusal alegoriler olarak okunmalıdırlar" (1986: 69); Jameson "tam anlamıyla libidinal bir dinamiğe sahip olan" üçüncü dünya metinlerinin bile "zorunlu olarak ulusal alegori biçiminde politik bir boyut yansıttığını" (1986: 69) ileri sürerek "ulusal alegoriyi" bu metinlerin birincil katmanı olarak bağlamsallaştırır. Jameson'ın tüm post-kolonyal metinleri "ulusal alegoriler" olarak okuma önerisi, taşıdığı genelleştirme handikabına karşın, Imre Szeman'ın da not ettiği gibi, kolonyal ve post-kolonyal bağlamlarda "edebî üretimin ulus ve siyasetle ilişkisini kuramsallaştırmaya yönelik [...] önemli girişimlerden biridir" (2006: 189). Aijaz Ahmad'ın (1987) da not ettiği gibi ulusal alegorinin "üçüncü dünya edebiyatının" temel ve tek ifade formu olduğunu öne süren yaklaşımı çeşitliliği gözden kaçıran indirgemeci bir okumanın sorunlarını taşır. Jameson'ın "birinci", "ikinci" ve "üçüncü dünya edebiyatı" modelleştirmesinin "üçüncü dünyayı" "ötekileştirdiğine" dikkat çeken Ahmad (1987) yaklaşımının Batı dışı metinleri "homojenleştirme eğilimi" taşıdığını vurgular; ancak Ahmad (1987) "ulusal alegori" konseptinin "ulusal durumdan daha doğrudan bahseden" ya da "ulusal bağımsızlık ve kültürel özerklik mücadelelerini" merkeze alarak politik ve kolektif bo-

yuta odaklanan (Szeman, 2006: 195) post-kolonyal metinleri anlamada kullanışlı bir zemin sunup sunmadığına dair ayrıntılı bir tartışmaya girişmez.[7] Jameson'ın "ulusal alegori" kavramını "ulusal çerçevenin Batı bağlamındaki görünmezliği ve üçüncü dünya bağlamındaki aşırı görünürlüğü" (Prasad, 1997: 155) ekseninde ele alan Madhava Prasad ise ulusal "alegorikleştirmenin" hem Batı hem de post-kolonyal edebiyatlar için geçerli olduğuna dikkat çekerek kavramın kullanışlılığına dair daha ayrıntılı bir tartışmaya girişir. Prasad, eğer modern edebiyat "ulus-devlet tarihiyle sıkı sıkıya bağlı ise" Batı ulusal edebiyatlarını "özel/libidinal kaygıların" karakterize ettiğini, "ulusal alegorinin" ise sadece üçüncü dünya edebiyatlarına özgü bir "kolektif ifade" formu olduğunu ileri sürmenin "birinci dünya" edebiyatlarının "ulusal çerçevesini" gözden kaçırmak anlamına geldiğini vurgular (1997: 154). "Ulusal edebiyatların çeşitli kümelerinde ulusal çerçevenin farklı görünürlük dereceleri" arz ettiğine dikkat çeken Prasad'a göre "ulusal referans çerçevesi" dekolonizasyon sürecindeki ulusal edebiyatlarda, bulundukları tarihsel durumdan dolayı, "daha görünür" biçimde zuhur ederken, Batı edebiyatlarında daha az görünür biçimde ifade bulur (1997: 158).

Ahmad'ın post-kolonyal edebiyatlarda "[ulusal] alegorileştirme kapasitesinden yoksun" metinlerin yaygınlığına dair tespiti (1987: 13) ve Prasad'ın "ulusal referans çerçevesinin görünürlüğünün" hem her ulusal edebiyatta hem de ulusal bir edebiyattaki her bireysel metinde farklılık arz ettiğine işaret eden tartışması (1997: 159) post-kolonyal metinlerde "ulusal-alegorik" ile "ulusal-alegorik" olmayan temsil protokollerini ayrımsama ve okuma konusunda yararlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada ele alınan Kürt romanları bağlamında, "ulusal-alegorik boyutun görünürlük" derecesi (Prasad, 1997: 160) her metinde farklılık arz eder. "Ulusal alegori" erken dönem metinlerin birincil ya da baskın ifade biçimi olarak zuhur ederken, modern metinler kolonyaliteyi "ulusal referans çerçevesi" olarak kullanmalarına karşın kaygıları ve tematik odakları "ulusal alegorinin" ötesine geçer. Takip eden metin analizlerinin görünür kılmaya çalışacağı gibi, erken dönem Kürt romanlarını tanımlayan ulusal sorun ve ulusal direnişin yinelemeleri olurken, kayıp, yas, melankoli, cinsellik, bölünmüş öznellik ve benzeri insanlık durumlarına ayırt edici biçimde odaklanan modern romanlar "libidinal" alegoriler ekseninde devinirler esas olarak.

---

7 Ahmad "birinci ve üçüncü dünya arasındaki ikili karşıtlığa" dayandığını ifade ettiği (1987: 5) Jameson'ın "üçüncü dünya edebiyatı" analizinin üç temel handikap içerdiğini vurgular. Birincisi, Jameson'ın teorisinde "tüm" üçüncü dünya metinleri "ulusal alegoriler" olarak "okunmalı" önermesi "üçüncü dünya içindeki toplumsal formasyonların muazzam kültürel heterojenliğini tekil bir 'deneyim' kimliği içinde eritir" (1987: 10); deneyimin çeşitliliğini dışlayan bir "tipoloji" oluşturur (1987: 11). İkincisi, Jameson ulusal "alegorizasyonu" sadece "üçüncü dünya" metinlerine "özgü" bir haslet olarak formüle etmesine karşın, "birinci dünya" gerçekçi romanları da sıklıkla "bireysel hikâyeyi daha geniş bir deneyimle temel bir ilişki içine yerleştirir" (1987: 15). Üçüncüsü, Jameson'ın üçüncü dünya edebiyatları olarak tarif ettiği edebî geleneklerde "[ulusal] alegorileştirme ve organiklik kapasitesinden yoksun çok sayıda metin mevcuttur" (1987: 13); ayrıca, "birinci" ve "üçüncü" dünyalara "kolayca yerleştirilemeyen metinlerin [sayısı] giderek artmaktadır" (1987: 25).

Der Adler von Kurdistan: Anavatanı ve benliği silahlı direniş sathında dekolonize etmek

Bedirxan'ın Alman yayıncı ve yazar Herbert Oertel ile ortak kitap olarak yayınladığı *Der Adler von Kurdistan* politik ulusallığı, dekolonizasyonu ve ulusal kahramanlığı önceleyen *ulusal-alegorik* temsilin ilk örneği olarak ortaya çıkar.[8] Roman, Harlow'un (1987) *direniş edebiyatları* olarak analiz ettiği angaje ulusal direniş anlatılarının özelliklerini gösterir. Ulusal bağımsızlık idealini ve devrimci politik öznelliği dekolonizasyonun antidotu olarak tasvir eden *Der Adler von Kurdistan* ulusal mücadeleye aktif olarak katılan genç bir şairin (Remo) birinci şahıs anlatısı olarak gelişir. Bedirxan'ın romana yazdığı metin-dışı önsöz Kürdistan'ın dört parçaya bölünmüş bir sömürge olduğunun kısa bir analizini içerir; Kürt ve Kürdistan meselesini kolonyalizm, işgal ve ulusal kurtuluş motifleri ekseninde formüle eder:

> Kürt halkı özgürlüğüne bağlı bir halktır. Ulusal duygularıyla her zaman gurur duyar. Bu halk hiçbir zaman ülkesindeki yabancı güçleri kabul etmemiştir. Dört yabancı ülkenin bayrağı altında ezilen, parçalanmış Kürdistan, her fırsatta özgürlük ve bağımsızlığını aramıştır (18).

Tarihî Kürt şahsiyetlerin kahramanlıklarına atıfta bulunan Bedirxan, Kürt halkını, "eski Ari ırkından gelen" ve "Zerdüşt'ün 'Sonsuz İlahi Işığı' kültünü" yaşatmakta olan bir halk olarak tanımlar. "Kürt kültürünün kökenlerinin yüzbinlerce yıl eskiye uzandığını" (19) tartışan Bedirxan, Kürt ulusunu aşınmayan etnik bir öz, kültürel kaynaşmışlık ve sosyal ve sınıfsal harmoninin karakterize ettiği istikrarlı bir ulusal birim olarak tasvir eder. Bedirxan, romanında "romantizmin Kürtlerin ülkesinde solmadan, renk vermeden, ince, nazlı, hırçın, öfkeli ve mavimtırak bir biçimde ışıldamakta olduğunu" (13) göstermeyi amaçladığını ifade ederek, romantik bir ulusçuluk ve kahramanlık nosyonu ekseninde politik tahakküme karşı ulusal direnişin bir temsilini sunar.

Romandaki olaylar 1925-1930 yılları arasında Türkiye Kürdistan'ında; Mardin, Diyarbakır, Muş ve Ağrı'da geçer. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra gelişen Kürt ulusal hareketlerini merkeze alan anlatı, dönemin Kürt ayaklanma-

8 Bedirxan'ın *Der Adler von Kurdistan*'ı daha önce birkaç gençlik romanı yayımlamış ve bir kitapçı dükkânı işleten Oertel (Strohmeier, 2003) ile birlikte yazma nedenine dair ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Kürtlük söylemi ve Kürt ulusal hareketinin gelişimine odaklandığı çalışmasında *Der Adler von Kurdistan*'ın Kürtlük tahayyülünü analiz eden Martin Strohmeier (2003) Bedirxan ile Ortel'in Leipzig'de öğrencilik yıllarında tanışmış olabileceklerini ve bir şair olan Bedirxan'ın "roman türüne dair deneyimsizliğinin" ve "faşist Almanya'da yayıncılığın getirdiği kısıtlamaları" aşma düşüncesinin onu bu romanı Ortel ile birlikte yazma ve yayımlamaya sevk etmiş olabileceğini ileri sürer. Strohmeier'e göre "çocuklar için macera kitapları yazan bir yazarın ortak yazarlığı, sansür yetkilileri tarafından onaylanmasını kolaylaştıracaktı" (2003: 158). Romanda olayların geçtiği ortam (Türkiye Kürdistan'ı), karakterlerin kimliği (otantik Kürt karakterler) ve anlatıcının bakış açısı (Kürt ulusal bakış açısı) Ortel'ın *Der Adler von Kurdistan*'a katkısının *pratik* ve *teknik* bir katkı olabileceğini destekler niteliktedir.

larında aktif olarak yer almış Kürt ulusal figürlerinden Yado'nun kahramanlıklarına odaklansa da, romanın birinci şahıs anlatıcısı genç şair Remo'nun hikâyesi ekseninde gelişir. Bu romanı post-kolonyal temsiller bağlamında çok yönlü bir analize değer kılan Remo'nun portresidir aslında. Genç şair Remo'nun hikâyesi Türkiye'deki Kürt politik ve entelektüel öznelliğini kuşatan tarihsel ve politik bağlamı, bu öznelliğin ulusal benliğe, tahakküm altındaki anavatana ve ulusal kurtuluşa dair anti-kolonyal tahayyüllerinin dinamiklerini açığa vurur. Remo, eğitim için gittiği İstanbul'dan Mardin'e döndükten sonra "Kürdistan Kartalı"nın, Yado'nun, liderliğinde gelişen silahlı ulusal direnişe katılır. Ayaklanmanın Kürt güçlerinin yenilgisiyle son bulmasına kadar gelişen olayları Remo'nun sesinden dinleriz.

Türk politik ve kültürel egemenliğinin Kürt (politik) öznelliğini yutma girişimine karşı Kürt politik ve entelektüel direnişini temsil eden Remo, sürekli bir keşif ve değişim içerisinde olan otantik bir karakter olarak belirir. Remo'nun kendi ruhsal dünyasına dair içgörüleri ve "yabancı bir dilde" (Türkçede) icra ettiği edebiyat faaliyetlerine dair eleştirel değerlendirmeleri post-kolonyal bir ulusal entelektüelin iç muhasebesini andırır. İçine doğduğu ulusal gerçeğe "yabancılaşmaya" başlamış benliğine karşı derin bir memnuniyetsizlik hali içindedir. Bu memnuniyetsizlik ulusal *kendiliğin, ulusal kültürün ve anadilin* kaybına dair bir memnuniyetsizliktir. Eğitim için İstanbul'a gittiğinde, "şehirde yaşayan insanlar gibi olmak, onlar gibi yaşamak ister" (35); İstanbul'a gittikten sonra, "Geldiğim yerler, büyüdüğüm topraklar ilkel geliyordu," (35) der. "Medeni" Türk şehrinde "vatanını unutmayı" (36) arzulamış olan Remo "Bana bu tehlikeli zehiri nasıl aşıladılar?" (35) diye sorar:

> Parlak ışıkları, büyüklüğü ve çekiciliğiyle beni baştan çıkarmasını bilmişti eğitim için bulunduğum büyük şehir. Kibar kadınlara şiirler bestelemek, gerçek yaşamdan uzak olan olayları yazmak ve bunlara inanmak görevi verilmişti. Hırs ve ihtiraslarım beni, yabancı bir dili anadilimden daha düzgün konuşup yazmanın dışında, kendi anadilimi de unutmaya doğru yöneltti. Böylece vatanıma, arkadaşlarıma, babama ihanet ettim ve hiçbir şeyin farkına varmadan köklerimi inkar edip, onu hiçe saydım (36).

Bedirxan, Remo karakterinin benlik sorgulaması motifleriyle, Kürt öznelliğinin kolonyal kültürel egemenlik altında deneyimlediği ulusal yabancılaşmanın edebî bir versiyonunu sunar. *Der Adler von Kurdistan*'ın asimilasyonun mirası ve ulusal yabancılaşma temsili, Beşikçi'nin (1990) Türkiye'deki Kürtlerin durumuna dair post-kolonyal analizi ile paralellikler gösterir. Beşikçi Türkiye'nin asimilasyon politikalarının Kürtleri "kişiliksizleştirerek" "adıyla sanıyla, diliyle, kültürüyle tarihten silmeyi" amaçladığını vurgulayarak, Türkiye Kürtleri örneğinde icra edilen asimilasyon politikasının "Kürt kimliğini tamamen yok etmeyi" hedeflediğine (1990: 11) dikkat çeker. Bedirxan'a göre Türk politik ve kültürel egemenliği altında Kürt öznelliği ulusal hasletlerini yitirme tehdidi altın-

dadır; Türklüğün dünyasının "uygar" Kürtlüğün dünyasının "vahşi" (42) olarak inşa edildiği bu politik ve kültürel ortamda, Kürt öznenin "kişiliğini kaybetmesi pek zor olmuyor. Buna karşın tekrar kendine dönüp, kendini bulmak; zor olan bu" (36).

Der Adler von Kurdistan egemenin dilinde icra edilen edebî faaliyet sorununa da eğilerek ulusal dil ile ulusal kimlik arasında ortaya çıkan gerilimi post-kolonyal bir uyanış içindeki genç bir şairin bakış açısından canlandırır. During'e göre "hem edebiyatta hem de siyasette post-kolonyal kimlik arayışı dil etrafında yoğunlaşır [...] Post-kolonyal için emperyal dillerde konuşmak ya da yazmak bir kimlik sorununu ortaya çıkarmak, taklitçiliğe ve ikircikliğe savrulmaktır" (1995: 125). Bedirxan, Kürt yazarın egemenin dilinde icra ettiği yaratıcı faaliyet ile ulusal arzuları arasındaki paradoksa dikkat çekerek Türkiye'deki Kürt edebî aktivizminin süregiden ikilemlerinden birini açığa vurur. Remo, İstanbul'dayken Türkçe bir şiir kitabı yayımlar, ancak kendisine "empoze edilmiş" bir dilde (23) ifa ettiği bu edebî faaliyetini yadırgar ulusal bilinç kazandıkça. Türk bir edebiyat eleştirmeni ile kitabına dair diyaloğu, egemenin dilinde icra edilen Kürt edebî aktivizminin kolonyal merkezin kültürel otoritesini yeniden tesis etmenin bir aracı olduğunu ima eder: "Eskiden Türkçe bir şiir kitabı yayınlamıştım. Şiir kitabımı tanınan bir eleştirmene gönderdim. Bana verdiği cevapta, Türkçenin ne kadar güçlü olduğunu belirtmek için, 'Dilimiz o kadar etkili ki, senin gibi gururlu bir Kürde bile şiir yazdırabilecek güçte' diye söylemiş ve kitabın tanıtım yazısında bunu ifade edeceğini belirtmişti" (36).

Frantz Fanon devrimci ulusal kurtuluş mücadelesinin öznelliği "sömürge kültürü tarafından" biçimlenen "sömürgeleştirilmiş entelektüeli" (2011: 37) dönüştürücü vizyonuna dikkat çekerek dekolonizasyon mücadelesini "yerli entelektüelin halkıyla yeniden temasa geçtiği" ve "ruhu yüceltiyor gibi görünen [egemen sömürgeci] değerlerin değersizliğini" (2011: 36) keşfettiği bir süreç olarak tarif eder. Bedirxan da, devrimci ulusal mücadeleyi Kürt öznenin ruhunu ve zihnini dekolonalize eden dönüştürücü bir dinamik olarak temsil eder; tahakküme karşı ulusal mücadele sadece anavatanı "yabancı işgalinden" kurtarma misyonu üstlenmez, aynı zamanda egemenden "takdir ve övgü beklentisi" (36) içindeki ikircikli ulusal entelektüeli köklü bir dönüşüm sürecinin içine alarak özgür ve *kendi* olmanın kapısını aralar. Bedirxan'ın kahramanı "sömürge kültürünün tozunu yutmuş" benliğiyle (Fanon, 2011: 37) hesaplaşma içindedir; Remo'nun iç dünyasındaki dönüşüm ve değişimler ruhsal ve zihinsel bir dekolonizasyon süreci olarak tasvir edilir:

> Bugün beni derin bir mahcubiyet duygusuna iten, benim eskiden yabancı kişilerden [Türklerden] takdir ve övgü beklemem oldu. Şu anda bulunduğum yerden ve zamandan geriye baktığımda, beni ruhen ve manevi olarak zenginleştirdiğini, geliştirdiğini zannettiğim değerlere inanmıyordum artık. Bu karanlık gecede, bana yabancı olan

> şehirdeki hayal mahsullerini soytarılık, hokkabazlık olarak kabul ediyordum. Bu nedenle bundan sonraki yaşamımı boşa harcamamalıydım. Yaşamımı yeniden düzenlemeliydim (36).

Asimilasyona karşı ulusal kimliği, kültürel egemenliğin yabancılaştırıcı mirasına karşı ulusal öznelliği, egemenin "empoze edilmiş" diline karşı ulusal dili ve kolonyal tahakküme karşı bağımsızlığı öneren *Der Adler von Kurdistan*'ın icra ettiği temsil kolonyal metnin inşa ettiği anlatı düzeneğini fesih etmeye matuftur aynı zamanda. Kürt post-kolonyal öznelliği ekseninde ürettiği temsil basit ve didaktik bir formda zuhur etse de, tarihsel endeksi tahakküme karşı direnenlerin perspektifinden canlandırarak "eksik bakışı" (Behdad, 2000) tarih okumasına dahil eder. Esat Mahmut Karakurt'un *Dağları Bekleyen Kız*'ında (1934), "hunhar", "vahşi" (67), "zebani" (74), "zebella" (55), "menhus" (66), "cahil" (30), "insan boğazlayan" (41), "iri çoban köpeğine benzeyen" (58), "dağlarda öldürecek adam arayan", kendi "kız çocuklarını boğan" (67), vahşi "dağların" vahşi yaratıkları olarak temsil edilen Kürt ulusal direnişçileri *Der Adler von Kurdistan*'da insan olarak tarih sahnesine çıkma imkânı bulurlar; "mahlukat" (67) olmaktan kurtulup ses, duygu, çehre, kimlik ve öznellik edinirler; mücadeleleri ulusal bir direnişin epiği, ölümleri ulusal bir yasın objesine dönüşür.

Der Adler von Kurdistan'da olaylar ve karakterler çok yönlülükleri içinde değil, kesin ikilikler ekseninde sunulur; ancak Bedirxan'ın romanı modern Kürt romanının proto-tipidir bir anlamda. *Der Adler von Kurdistan*'ın sahip olduğu olay örgüsü şeması ve karakter modeli kendisinden sonraki birçok romanın dayandığı, Ian Watt'tan ödünç bir terimle, "edebî görgü" (2015: 13) oldu. Tahakküm altındaki ulus ve bölünmüş anavatan, post-kolonyal uyanış içindeki politik ve/veya entelektüel özne, kolonyal egemenliğin yabancılaştırıcı mirası, ulusal direniş, direniş sırasında yitirilmiş hayatlar, sonuçsuz kalmış politik girişimler, ödenen kolektif ve bireysel bedeller; bu temalardan bir ya da birkaçını içermeyen Kürtçe roman bulmak nadirdir Kürt edebiyatında. Kolonyal yazgıyı değiştirmeye girişmiş post-kolonyal öznenin hikâyesi modern Kürt romanlarının ana ilgi alanlarından birini oluşturmaya devam ederken, ardıllar bir yandan öncüllerin ele almaktan imtina ettiği ulusun politik, toplumsal ve kültürel iç gerilim, çelişki ve çatışmaları ile moral krizlerini cesur biçimde ele alarak Kürt yaşamının farklı veçhelerini açığa vururken, öte yandan kolonyaliteyi ikircikli post-kolonyal öznellikler ekseninde canlandırmayı denerler. Özmen'in *Rojnivîska Spinoza*'sının (2008) içerdiği ulusal temsiller Türkiye Kürtlerinin romanı bağlamında hem ardılların öncüllerle konu anlamında sürdürdüğü post-kolonyal diyaloğu hem de post-kolonyal icranın kazandığı modernist formları göstermek için kullanışlı bir çerçeve sunmaktadır.

Tasvirden alegoriye: Değişen post-kolonyal öznellik formları ve bölünmüş anavatan temsilleri

Bedirxan'ın *Der Adler von Kurdistan*'da metin-dışı didaktik bir analiz olarak sunduğu "dört yabancı ülkenin" hükmettiği "parçalanmış Kürdistan" konusu *Rojnivîska Spinoza*'da yapıtın formu olarak örülür; parçalanmış Kürdistan'ı ve kolonyaliteyi referans çerçevesi olarak kullanan Şener, birbiriyle yer yer kesişen dört farklı hikâye üzerinden Kürt post-kolonyal öznelliğinin eleştirel bir temsilini sunar. İçerik ve formun kaynaştığı roman dört sıradışı kahramanın hikâyeleri etrafında 1990'ların Kürdistanlarının anlatısı olarak işler. *Rojnivîska Spinoza*, Moritz Baßler'ın "daha önce söylenmiş olanın malzemesiyle çalışan ikincil sözcüklerin edebiyatı" olarak tanımladığı *pop* roman (akt. McCathy, 2015: 19) örneklerinden biri olarak tanımlanabilir; Kürt romanındaki ilklerdendir. Kinaye ve imaların yanı sıra "marka yığışmasının" karakterize ettiği *pop* roman "belirli bir ortamı, kahramanı veya tarihsel ânı hızlı ve ekonomik bir şekilde karakterize etmek [...] için marka adlarını kullanan" bir anlatı türü olarak tanımlanır (Dirke, 2007: 117). Margaret McCathy (2015), Batı'da, özellikle de Alman edebiyatında, ilk dalgası 1960'larda, ikinci dalgası ise 1990'lardan itibaren gelişen bu roman türünün "statükoya meydan okuma kabiliyetine" dikkat çeker. Türün post-kolonyal versiyonunun "meydan okuma kabiliyetinin" çoğaltıma uğradığı söylenebilir. Kürt romanına getirdiği yeni anlatım biçimleri ve karakterleştirme konusundaki yenilikçi yaklaşımıyla *Rojnivîska Spinoza* Kürt romanında temsilin kazandığı derinliği açığa vuran özgün örneklerden biridir.

Kant'tan Fanon'a, Descartes'tan Freud'a, William S. Burroughs'tan Marguerite Duras'a, Sartre'dan Harold Robbins'e, Nietzsche'den Camus'ya, Mayakovski'den Eluard'a çok sayıda felsefe, eleştirel düşünce, psikanalitik, sanat ve edebiyat figürüne ve popüler müzik ikonuna (Pink Floyd, Şivan Perwer, Bulutsuzluk Özlemi vb.) gönderme yapan, yapıtlarından alıntılar sunan ya da bu anlatı ve temsilleri deforme ve/veya reforme ederek yeni temsil formları üreten *Rojnivîska Spinoza* Kürt romanına yeni anlatı formları taşır. Şener, "kültürel ansiklopediden devşirilen" (McCathy, 2015: 19) bu ünlü figürleri ve hazır anlam ve temsilleri harmanlayarak *melez* bir anlatı dener; *pop* romanın "dilsel oyunlarını" ve "diyalogsallığını" (McCathy, 2015: 19), "alıntılama", "kopyalama" ve "kataloglama" (Ernst, 2015: 269) anlatı stratejilerini kullanarak 1990'ların devlet şiddetini, Kürt post-kolonyal öznelliğini, post-kolonyal sanatçının bu bağlamdaki kırılgan ve tekinsiz pozisyonunu, Kürt yaşamındaki politik ve sosyokültürel dönüşüm ve gerilimleri gerçekçi bir tarzda canlandırır. Dört ana kahramanın (Yasin/Spinoza [Türkiye Kürdistan'ı], Helbest [Suriye Kürdistan'ı]), Simko [İran Kürdistan'ı], Peyman [Irak Kürdistan'ı]), hikâyesi etrafında dönen roman düzçizgisel bir anlatı kurgusu içinde değil döngüsel bir anlatı olarak gelişir.

Moritz Baßler *pop* romanın genel olarak "modern yaşamı doğrudan ve yüceltilmemiş bir yolla yansıtan [...] yeni-Gerçekçi temsil stratejileri" kullandığına dikkat çeker (akt. Dirke, 2015: 117). *Rojnivîska Spinoza*'nın Kürt politik ve sosyo-kültürel yaşamı temsili bu anlatı stratejileri ile paralellikler arz eder; metnin bir gözü kolonyal tahakkümün görünüm ve miraslarına dikkat kesilirken diğer gözü Kürt sosyo-politik ve kültürel yaşamının gerilim, çıkmaz ve dejenerasyonlarına konsantre olur. "Kardoxiler" (Kürdistanlılar) "esaret altında bulunduklarını", "zayıflıklarını" ve "güçsüzlüklerini" unutarak kendileri gibi "Muhammedi" olmayan, "kendilerinden daha güçsüz" gayrimüslümleri taciz ederler (68) örneğin; 1980'lerin depolitizasyon ikliminde bir nesil kendini porno videoların izlendiği "kahvehanelere hapsederken" (69), 90'lar "kabuslarla kuşatılmış, korku dolu, yürekler ağızda [...] 'olağanüstü'" (71) bir dönem olarak resmedilir. Kürt sosyo-politik ve kültürel yaşamının iç içe geçmiş farklı çehrelerini yüceltmeden canlandıran Şener, 90'ların Kürt post-kolonyal öznelliğinin parodisini yaparak Türkiye'deki Kürt politik aktivizminin eleştirel bir tasvirini sunar.

Rojnivîska Spinoza'da cinsellik hem anlatının ana odaklarından biri olarak belirir hem de post-kolonyal öznelliğin ikilem ve çıkmazlarını açığa vuran işlevsel bir motif olarak zuhur eder. Biri genç bir ressam (Yasin/Spinoza), biri ellili yaşlarında bir şair (Helbest) ile biri erkek (Simko), diğeri kadın (Peyman) iki üniversite öğrencisi dört kahramanın kaderleri iki temel motif ekseninde devinir: Ulusun içinde bulunduğu tekinsiz kolonyal durum ve romantik/cinsel ilişkileri. Zoe Norridge'e göre, "post-kolonyal romanlar doğası gereği öz-bilinçlidir; bu öz-bilinç, huzursuz kültürel karşılaşmalardan [...] doğar. Gerçekçi post-kolonyal romanlar, genellikle kültürler arası ve her zaman etik açıdan karmaşık olan bir 'anlam sahnelemesi' ile karşılaşmayı teşvik eder" (2016: 61). Özmen'in kahramanları "huzursuz kültürel karşılaşmaların" kahramanları olarak tanımlanabilir; post-kolonyal bir bilincin mutsuz kıldığı uyumsuz karakterlerdir. Anlatının her dört kahramanı da egemen ulustan kişilerle arzu ve nefret arasında salınan bir romantik, cinsel ve ruhsal karşılaşma içerisindedirler; yaşadıkları romantik/cinsel ilişkileri hüsranla sonuçlanır genellikle. Yasin, üniversitede tanıştığı ve aşk ilişkisi yaşadığı Türk Nurşen tarafından aldatılır; İranlı (Azeri) Bala Simko'yla birlikteyken (gizlice) fahişelik yapar; Arap Ehmedo, Peyman'a cinsel şiddet uygular, kadınsı arzularını karşılayacak inceliğe ve kapasiteye sahip değildir; Helbest Arap bir kadınla yaşadığı ilk cinsel ilişkisinde başarısız olur ve bu cinsel deneyiminden sonra bir daha kadınlarla birlikte olmamaya yemin eder. Karakterlerin romantik ya da cinsel ilişkilerindeki gerilim, çatışma ve çıkmazlar daha geniş bir tarihsel ve sosyo-politik durumun göstereni olarak zuhur eder.

Türk Nurşen'in annesi kızının Kürt Yasin ile ilişkisini onaylamaz; kızına "Beni dinle de o vahşi Zexliye (Mardinliye) verme," (24) der. Yasin ile Nurşen'in beraberliği gerçek bir sevgi alışverişine dönüşmez bir türlü; cinsel bir beraberlik olarak yaşanır ve son bulur. Yasin, Şivan dinlediği için üniversiteyi okuduğu şe-

hirde gözaltına alınıp işkence görür; Nurşen, Yasin'in Şivan'ın şarkılarını dinlemesini sorun etmez ama Şivan'ın şarkılarının temsil ettiği dünyaya uzaktır; nüfuz edemez bu dünyanın insanlarına:

> Şivan'ın şarkıları yalnızca armağandı; sözüm ona Nurşen, o aşk şarkıları sayesinde bu yasaklı ve iğdiş edilmiş dilin; dipdiri bedenini gecelerce okşayan, göğüslerinde rahatlıkla dolaşan, vadi ve uçurumlarını karış karış gezen, nihayetinde aşılmaz bir engele takılıp duran bu dilin gerçeğini, sorgusuz sualsiz kabul edecekti [...] Ama aslında ne Şivan ne de masum dinleyicileri umurundaydı Nurşen'in (23-24).

Rojnivîska Spinoza politik egemenlik altında sanatsal aktivizmin işlevsizlik ve anlamsızlığını ima ederek, kolonyal baskı kontekstinde aktif yaratıcı öznenin hayatının tekinsiz bir hayat olduğunu vurgular. Yasin'in ressamlığı askerî otorite, "Komutan Ergenekon" tarafından "sikimin sanatçısı" olarak görülür; Yasin gözaltına alındığında kasabanın heyulasına dönüşmüş "Komutan Ergenekon" ona post-kolonyal politik ve entelektüel aktivizmin bedelini hatırlatır:

> Bak oğlum, her ne kadar üstlenmeyip hiçbir şeyden haberim yok, ben apolitik bir sanatçıyım, egzistansiyalistim –ne bok o da!– demişsen de yanlış bir söz ettiğin gelirse kulağıma, seni aha burada –yeri gösterirdi– öldürür, cesedine –taşaklarını tutardı– işeyip taburun köpeklerine atarım (29).

Nurşen'in onu aldatmasından sonra üniversiteyi bırakıp memleketine dönen Yasin, "ölümün ve ihanetin, gruplaşmanın ve korkunun, haset ve fesadın yurduna" dönüşmüş Zex'i (18) terk etmek zorunda kalır; yanında birkaç sanat ve felsefe kitabı alarak Irak Kürdistan'ındaki bir peşmerge kampına gider. Yasin'in "gidişinden sonra Zex'de Tufan başladı. Nuh Peygamber, 'Zexliler gemiye alınmayacak' diyordu" (19). Başlayan "tufan" 1990'ların devlet merkezli yaygın faili meçhul cinayetleridir; Kürtler için kanlı bir dönemi tanımlayan "Kırmızı Pazartesi"lerdir (9).

Suriye Kürdistan'ından Helbest'in hikâyesi de hem kolonyal tahakkümün hem de Kürt politik, sosyal ve kültürel yaşamının ve post-kolonyal öznelliğinin eleştirel anlatısı olarak gelişir. Helbest "Muhaberatın tehditleri" altında yaşamını tedirginlik içinde sürdüren, ait olduğu toplumda ise "birkaç başıboşun maymunu olmuş" topal bir şairdir; klasik müzik dinleyen "kıçı boklu bir şair" (49). 1991'de "özgür ve bağımsız bir yer olan" Irak Kürdistan'ına yerleşmenin hayalini kurar. "[Kürt] El Parti"nin kirasını ödediği bir döküntü evde tek başına yaşayan" (50) Helbest'in dünyası kolonyal tahakkümün öznelliğini biçimlediği bir toplumda entelektüelin ve sanatçının yabancılaşma ve marjinalleşmesini temsil eder aynı zamanda. Yaşadığı, "gereksiz, bomboş, yerini bulmayıp dağılmış, nerde akşam orda sabah" bir hayattır (54). Gizli bir aşk beslediği öğrencisi Newroz'un düğününe davet edilmeyen Helbest yaşadığı hayal kırıklığı, hüsran

ve aşağılanmanın daha geniş bir politik realiteyi kucakladığını vurgular. "Milletin maskarası olmuş cahiliye devri şairi" Helbest'in Newroz'un düğününe dair monoloğu post-kolonyal entelektüelin "yerini bulmayıp dağılmış" benliğine, kolonyalizmin mirasına ve tarihsel ânın post-kolonyal tasvirine dönüşür:

> Hayatı boktan değil miydi? El alemin sıçtıkları içinde, sömürgeci boktan bir siyasetin (sömürgecilerin de bir vasfa, bir kaliteye sahip olması gerekmez miydi!?) diktası altında, her karıştırılışında (bokun karıştırılışı) yeşilli mavili sinekleri asabi asabi uçuşturan sömürgenler yüzünden bu hale geldiğini düşünüyordu. Beni ve benim gibi nicelerini onlar yarattı, onlar var etti, onlar boka buladı. Bok, onların boku bu, Fanon'un dikkat çekecek biçimde kaydettiği, benimse nasıl ifade edeceğimi bilemediğim bok.. Sömürgecilik, yani tarih bir bok, zihni bir dışkı, fikri bir sıçma... İshal olduğum vakitler "tarih" düşer aklıma, Hegel'in ishal ettiği tarih... Kurban olayım Kant'a! Sürekli barış yolları arayıp savaş karşıtlığı yaptı Kant; Hegel öyle miydi? Hayır! Onun tarih anlayışına göre "olanlar", "olması gerekenler"di ve savaş da Mutlak Fikir'in güzergahını değiştirme seçeneklerinden biriydi [...] Vatanım bok gibi bir savaşın içindeydi ve birilerine göre bu, "olması gereken"di (176).

Helbest'in monologları post-kolonyal entelektüelin deneyimlediği tekinsizliğin, yabancılaşmanın, ruhsal çıkmazların, zihinsel gerilimlerin, buhranların, mutsuzlukların ve hüzünlerin "tarihsel bir ağırlık" taşıdığını (Durrant, 2004) ima ederken, Kürt yaşamına hükmeden politik ve kültürel tahakküm düzeneğinin "Fanon'un dikkat çekecek biçimde kaydettiği" kolonyalizmin bir mirası olduğunu vurgular. "El alemin sıçtıkları içinde" motifi Ortadoğu'da Batı kolonyalizminden geriye kalan post-kolonyal dünyalarda zuhur eden iç sömürgelerin varlığını imlerken, bir "vasıftan" yoksun "sömürgeci boktan bir siyaset" motifi, dünün manda bugünün yeni sömürge yönetimlerinin tahakküm formlarının hamlık ve pervasızlığını ifade eder. Helbest'in "nasıl ifade edeceğini bilemediği bok" bir sömürge olup da bir "sömürge bile olamayan bir halk[ın]" (Beşikçi, 1990) *sömürgeliğini* tarif edebilecek entelektüel bir dağarcıktan yoksunluğunun sızısını yankılar aynı zamanda.

Simko'nun kaderi ve çıkmazları Yasin/Spinoza ve Helbest'in kader ve çıkmazlarından farklı gelişmez; sevgilisi Bala'yı öldüren Sırxay'ı öldürdükten sonra, kaderleri Spinoza ile aynı peşmerge kampında kesişir. Benliği, tıpkı Spinoza ve Helbest gibi, ulusal sorun ile libidinal arzuları arasında sıkışıp kalmıştır; öznelliğini biçimleyen ulusal direnişin mirası ile libidinal arzuları olur. Sevgilisi Bala ile beraberliği ulusal mücadeleye katılma arzusunun gölgesinde kalır; hayatı politik tahakküm altında tekinsiz bir hayat süren, benliği toplumsal ödevleri ile bireysel arzuları arasında yarılmış post-kolonyal öznelliğin başka bir temsilidir. Simko bir yandan varoluş buhranları yaşamaktadır, öte yandan 1930'da İran yönetimince öldürülmüş Kürt lider Simko Ağa'dan aldığı isminin "kutlu bir isim" (111) olduğunun bilincindedir; ulusal direnişin mirasını ağır bir yük gibi taşır benliğinde.

Bala ile beraberdir ancak sürekli olarak bir *aldatılma* korkusu içindedir; "Bilinçaltım kayışları koparmış," (110) der sevgilisi Bala ile ilişkisindeki gerilim ve krizleri ifade etmek için:

> Mevzubahis aşksa, her şeyden kuşkulanırım... Sigmund Freud'un da anasını sikeyim, anmayın o itin adını. 'Ego'yu top yapıp yapıştırdım tekmeyi, fırlattım kenefe. Sıçarım bilincin altına da üstüne de [...] Doğruyla yanlış, gerçekle yalan, iyilikle kötülük birbirine karışmış ve bok kokusuna benzer bir koku yayılıyor oradan (110).

Bala ile aşk ilişkisi sırasında "Qazi'nin *Pêşmerge* [adlı] romanını gizlice okur" (111); *Pêşmerge*'deki ulusal kahramanlık ve direnişin mirası bugününü bir hayalet gibi zapt eder:

> Yok, Kardoxça [Kürtçe] kitaplar okumamı yasaklamış değildi Bala, hoş karşılardı. Lakin ben peşmergelerden bahsedecek oldum mu canı sıkılır, alay edercesine "Lütfen kısa kes!" derdi, "Böyle neticesiz işlerle yorma kafanı. Hiçbir şey aşktan daha mühim değil! Bak, yanına uzanmışım, daha ne?" Bir şey demeksizin dururdum (111).

Simko, Bala'yı ararken ulusal tarihinin "belası" ile yüzleşir rüyasında; libidinal arzu nesnesinin izindeki rüya dünün öldürülmüş ulusal figürlerini canlandırarak post-kolonyal bir yas icrasına dönüşür:

> Bir gece Pîrût [*Pêşmerge*'nin ana kahramanı] olup dağ bayır dolaştım. Sonra şehre indim, Day sokaklarında Bala'yı –daha doğrusu belayı– arıyordum. Bala'yı benim de içinde olduğum bir rüyada gördüm. Silahlıydım [...] Elimde bir Bruno vardı, yetmezdi ama neyleyim. Sonuçta rüyaydı ve yapabilecek bir şey yoktu. Çarçıra Meydanı'nda [Mahabad Kürt Cumhuriyeti liderlerinin idam edildiği tarihi meydan] rastlaşmışlardı Bala'yla rüyalarımız. İdam edilmiş üç kişi vardı meydanda... Yanlarına vardım ama ne göreyim: Önder Qadi Mihemed, kardeşi Ebdulqasım Sedri Qadi ve amcaoğulları Mihemed Husenxani Seyfi Qadi. Allahım! Büyük bir acıyla ağlamaya, çırpınmaya başladım, neydi bu başıma gelen... Görmediğim bir kadının kahkahalarını işitiyordum. Kendimi kitap kahramanlarıyla özdeşleştirdiğim için –bakınız *einfühlung*– sevgilimin, Bala'nın halime gülmekte olduğunu anlayamıyordum tabii (113).

Simko'nun monologları, sanrıları, kıskançlık krizleri ve duygusal çıkmazları İran Kürdistan'ının direnişler, yenilgiler ve kayıplar tarihini yankılar; tarihsel miras ile libidinal arzu arasında devinen post-kolonyal öznelliğin kolektif hafıza ve ruhsal ikilemlerinin anlatısına dönüşür. Ulusun politik direnişler ve yenilgiler tarihi öznenin bugününü zapt eden taşınması güç bir mirasa dönüşürken, özgür bir anavatan ideali uğruna ölen tarihî figürlerin hayaletleri ve direnişin mirası bir yandan post-kolonyal bir yasın objesine dönüşür, öte yandan özneyi verili kolonyal âna, benliğe ve libidinal arzuya dair post-kolonyal bir memnuniyetsizlik içinde tutarak kolonyal yazgıyı değiştirmeye namzet politik ve entelektüel bir dinamizm sağlar.

Peyman'ın hikâyesi Irak Kürt ulusal hareketlerinin Kürt şehirlerini rejimin işgalinden kurtarıp "Deccal [Saddam] zamanından kalma yaralarını yavaş yavaş sarmaya çalışarak kurumlarını bir an evvel inşa etmeye giriştiği isyan sonrası" (35) post-kolonyal bir kontekstte gelişir. Genç üniversite öğrencisi Peyman'nın babası ulusal kurtuluş mücadelesi sırasında öldürülmüştür. "Deccal zamanının" yıkıcı mirası Peyman'ın yaşamının üzerine bir gölge gibi düşer; bir yandan Harold Robbins'ın *A Stone for Danny Fisher*'ını okuyarak romantik arzuların, cinselliğin ve kadınlığının keşfi içerisindeyken, öte yandan ölmüş babasının yasını tutar. Peyman'ın anlatısı bir Kürt genç kızın hayatını ve öznelliğini tanımlayan şeyin kolonyal şiddet tarihi ve tahakküme karşı gelişen direniş bağlamı olduğunu ifade eder; bu ortamda bireyin hayatı "sıradan" önemsiz bir hayattır:

> Kardoxluyum, adım Peyman [...] Day Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı ikinci sınıf öğrencisiyim [...] Yukarıda da pat diye söylediğim gibi sıradan bir kızım [...] ve "sıradan" ifadesini duyduğunuzda [...] zihninizde ne canlanıyorsa yahut savaş ve siyasetle işgal edilmiş bir toprağı, vatanı, yurdu kurtarma siyasetiyle kuşatılmış muhayyilenizde nasıl imgeler uçuşuyorsa işte oyum, sıradan bir Kardoxlu kız [...] Rüzgarla uçuşan yaşantılarımız gibi umutlarımız, arzularımız, heves ve rüyalarımız da sıradandır. Bunu ben söylemesem bile içinizden biri söyleyecek ya da bir lafı, hareketiyle bildirecektir bana (90).

Peyman'ın dul annesi Helime "kocasının adını şehitler defterine yazdırıp yardım almak için Şehitler Kurulu'na gitmektedir her gün" (35). "Deccal" sonrası Kürt yaşamı daha güvende ama yine de tekinsizdir. Bölünmüş anavatanın bu yakasında ortaya çıkan özgürlük iklimi kırılgan ve sürekli tehdit altındadır; "Kardoxi [Kürt] kıyafetler içinde, kimyasal silahlardan, gaddar kurşunlardan, kan dökücü tank, top ve uçaklardan korkmaksızın [...] milli marşın nağmeleri" eşliğinde (84) kutlanan Newroz bölge ülkelerinin istihbaratlarının organize ettiği kanlı bir bombalı saldırının hedefi olur. Roman bu temsil ekseninde, Kürt yaşamının tekinsizliğini ima eder. Peyman patlama sesini duyduğunda "Dejavu!" der içinden: "Şu anı, bardağın düşüşünü, çığlığımı daha önce yaşamış gibiyim; lakin nerede, ne vakit?" (89). Peyman, deneyimleriyle Kürdistan'da insan yaşamının tesadüfi bir şey olduğunun bilincine sahiptir; kolonyal şiddetin hafızası benliğinde hayatın faniliğine dair bir melankoli hali olarak zuhur eder:

> Günün birinde biz de (ben de), havaya uçabiliriz, etrafa saçılan parçalarımız toplanıp bir çuval içinde kabre konabilir, yok, uzak bir ihtimal değil! Nereye kaçacağız? Bu şehir, Kavafis'in dediği gibi, peşimizden gelse ne yaparız?... Hangi memleket bizi, biz sıradan insanları, yaralarımıza ve sağır edici patlama seslerine rağmen kabul eder? (95).

Peyman'ın romanlardan taklit ederek yaşamaya çalıştığı romantik ve cinsel arzular kolonyal bir tarihin mirası ve bugünün gerçek bir *post-kolonyale* dönüşemeyen realiteleri tarafından iğdiş edilir sürekli.

Özmen'in karakterlerini içine yerleştirdiği "arzu taklidi" (Girard, 1976) performansları ayrıca not edilmeye değerdir. Özmen, René Girard'ın (1976) "dışsal aracılık" (*external mediation*) olarak tanımladığı başka bir roman kahramanından taklit edilen davranış aktı modelini kullanarak post-kolonyal öznenin bir dizi insanlık durumunun (örneğin tiksinti duygusu, intikam, cinsel arzu, aşk acısı ve bir ideale adanmışlık vb.) metinlerarası bir parodisini icra eder. Açık ya da yarı açık biçimde zuhur eden bu arzu taklidi performanslarının bazıları karakterlerin gerilimli duygusal ve cinsel dünyasının temsilinde sözcük tasarrufu sağlamak için kullanılırken, diğerleri post-kolonyal icranın kullanışlı araçlarına dönüşürler. Peyman "Fransız öpücüğünü" (93) taklit ederek kendisine filmlerdeki "orospular gibi muamele eden" (95) kaba sevgilisi Ehmedo'nun ondan esirgediği erotizmi performe eder. Helbest, gizlice sevdiği öğrencisi Newroz'un evliliğinden duyduğu acıyı tarif etmek için *Genç Werther'in Acıları*'nın Werther'ini taklit eder: "[Newroz'u] Kıskandığımı belli etmedim şimdiye kadar, hem belli etsem ne olacaktı ki?! Lotte! Mahvettin beni Lotte! Genç Werther'ın Acıları, son sözlerini ezberleyip kendi kendine konuşan bir Werther oldum" (134).

Spinoza ile Simko'nun taklit aktları ise açık post-kolonyal imalara yüklenerek kolonyal ânın eleştirisinin işlevsel enstrümanları olarak zuhur eder. Yasin, yaşadığı şehirdeki Türk askerî tahakkümüne karşı duyduğu tiksintiyi, kendi sosyal çevresine yabancılaşmasını ve Nurşen'in aşk ihanetinin acısını tarif etmek için Sarter'ın *Bulantı*'sındaki Roquentin'i taklit eder:

> [Yasin] Resim yapmadığı vakitler o limon sarısı gölgeliğin altındaki sedire sırtüstü uzanıp, Sartre'ın Sözcükler'ini okuyordu: Horace! Kendi kendine, "Belki de bu yüzden sevmiyorum askerleri..." diyordu. Bazen de annesine sesleniyordu: "Leğeni getir, kusacağım!" Rahime Hanım'ın ağzına tuttuğu leğene kendini kaybetmiş gibi kusuyor" (14).

Simko'nun taklit aktları bir yandan kolonyal tahakküm altındaki Kürt bireyin yabancılaşmasının ifade araçları olarak ortaya çıkarken, öte yandan post-kolonyal bir politik tahayyülün ve ulusal direnişin mirasını imler. Simko, Sırxay'ı öldürmesini tasvir ederken *Yabancı*'nın Meursault'sunu taklit eder:

> "Peki sen?" dedi Badlı arkadaşına Spinoza, "Nasıl bir his birini öldürmek? Korkmadın mı hiç?" [...] Badli, titrek sesle, "O an korkmadım. Bir şey hissetmiyordum. Davul gibi boştu içim. Camus'nün yenik kahramanı Mersault gibi... Tesadüfen olup bitti her şey [...] "Nasıl bir his mi? Hissiz bir şeydi, desem, bir hisse benzemiyordu, desem; inanır mısın?" (172).

Simko'nun *Pêşmerge*'nin Pîrût'ını taklit aktı ise post-kolonyal bir arzunun, özgür anavatan idealinin, köken ve anlamını işaret etmeye dönüktür; Pîrût'ın ulusal kahramanlık aktını taklit ederek, bu aktın mirasına angaje olmaya çalışarak

kolonyal tahakkümün özneleştirici mirasına karşı bir direnç hattı inşa etmeyi dener. Tüm bu taklit performansları *Rojnivîska Spinoza*'nın popüler figür tüketme stratejisinin bir parçası olarak gelişirken, tüketilen figürlerin sembolik belirtenleri karakterlerin yaşadıkları kolonyal baskı deneyimlerini, yabancılaşma, marjinalleşme ve duygusal ve zihinsel ikilemlerinin temsilini sözcük ekonomisi içinde sunma imkânı sağlar.

Özmen'in romanındaki metinlerarası referansların yoğunluğu gönderme yapılan (çoğunlukla kanonsal) metinlerin temsillerini çözme ve alımlamayı (sıradan) okur açısından zahmetli bir mesaiye çevirerek *Rojnivîska Spinoza*'nın ayırt edici post-kolonyal kaygısını silikleştirme ya da ikincil kılma riski taşısa da, hikâyeye –Kürt romanlarında sık tanık olmadığımız– bir anlatım canlılığı katar aynı zamanda. *Rojnivîska Spinoza*'da olaylar hem üçüncü şahıs anlatıcı hem de ana karakterlerin birinci şahıs anlatımlarıyla aktarılırken, metin önü ve sonu açık çok sayıda figüratif diyalog içerir. Ayrı bir anlatı biçiminde *italik* olarak aktarılan Yasin'in açık uçlu günlüğü hikâyeye ayrı bir anlatı katmanı olarak entegre edilirken, karakterler arasındaki kimi diyaloglar kesintili biçimde sunularak romanın farklı noktalarına serpiştirilir. Yasin ile Simko arasında "Yasin'nin Dönüşü" başlıklı giriş bölümünde başlayan ve ikisinin de dağda bir peşmerge kampına sığınmasıyla son bulan hikâyelerine dair diyalog, anlatının farklı bölümlerine bağımsız diyalog parçacıkları olarak entegre edilerek müphem diyaloğun bir araya getirilip kodlarının çözümlemesi okura bırakılır örneğin (bkz. 19, 153, 154, 155, 156, 162, 164, 166, 172, 174). Okur ancak bu figüratif diyalogun parçalarını bir araya getirebildiğinde Yasin ile Simko'nun Kürt post-kolonyal öznenin "belini kıran" bitmeyen kolonyal "belirsizlikten" *belirsiz* sözcüklerle konuştuklarını (19) fark edecektir. Metin parçalanmış anavatanın ve post-kolonyal öznelliğin ancak parçalanmış bir anlatı formuyla temsil edilebileceğini ima eder gibidir.

Kürdistan'ın diğer parçalarında da kolonyalite ve post-kolonyal öznellik anlatılarında formun basitten karmaşığa radikal bir değişim trendi gösterdiğini gözlemleriz. İran Kürdistan'ından Nehayî'nin 1997 tarihli *Gulî Şoran*'ı karakterlerin derinlik kazandığı, politik tahakküm ve tahakküme karşı icra edilen direniş pratiklerinin daha gerçekçi ve çok yönlülüğü içerisinde resmedildiği ve hikâyeyi tekdüze değil, canlı bir anlatımın karakterize ettiği modern Kürt romanlarından biri olarak tanımlanabilir. *Gulî Şoran*, İran Kürtlerinin ilk romanı Qazi'nin *Pêşmerge*'si ile konu anlamında post-kolonyal bir diyalog içerisinde gelişir; ancak metin, ulusal sorunu kahramanlık nosyonu etrafında canlandıran *Pêşmerge*'den estetik ve içerik anlamında radikal bir kopuşu da ifade eder. *Pêşmerge*'nin kahramanlık *ethos*u etrafında inşa ettiği post-kolonyal öznellik ve ulusal anlatıyı, *Gulî Şoran* direniş, kayıp ve melankoli motifleri ekseninde yeniden kurar.

Pêşmerge: Ulusal kahramanlık yinelemeleri ve Mahabad'ın mirası

Basit bir hikâye kurgusu ve düz karakterler üzerine kurulu Qazi'nin *Pêşmerge*'si İran Kürdistan'ında 1940-1945 yılları arasında yükselen Kürt ulusal mücadelesine tanıklık eder; romana yazdığı önsözde Qazi, anlatıyı kaleme alma gerekçesini "ülkeme ve ulusuma mütevazi bir hizmet olarak" (113) tarif ederek yapıtın post-kolonyal bir politik ve kültürel misyonun parçası olduğunu ima eder. Metin dönemin politik, sosyal ve kültürel atmosferini Kürt ulusal bakış açısından sunarak İran devletinin Kürtlere yönelik baskı ve etnik asimilasyon politikalarına dikkat çeker; dönemin baskı ve tahakküm politikaları, Kürt ulusal uyanışı ve Kürt (militan) kahramanlığı anlatının temel ilgisini oluşturur. Qazi, Kürt ulusal organizasyonu Komele'nin ve Qazi Muhammed'ın ulusal bir lider olarak Kürt politik sahasında ortaya çıkışını, 1946'da ilan edilen ancak 1947'de yıkılan Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşunu mümkün kılan Kürt politik ve askerî örgütlenmesini hikâyeye ayrıntılı biçimde entegre ederken, Kürt askerî güçlerinin 1947'deki yenilgisini, Mahabad'ın yıkılışını ve Kürt önderlerinin İran rejimi tarafından asılmasını 1959 tarihli romanına (tercihen) dahil etmez. Qazi bu anlatıyla iki şeyi görünür kılmayı amaçlar gibidir: Pîrût ve Bînayî –ki Qazi Muhammed'i temsil eder– karakterlerinde ifadesini bulan Kürt ulusal kahramanlığı ve Kürdistan'ın dört parçaya bölünmüş bir sömürge olduğunun edebî temsili. Ulusal kahramanlık nosyonu etrafında inşa edilen hikâye *Pêşmerge*'ye *epik* bir çeşni katarken, metne entegre edilen post-kolonyal politik ve kültürel söylemler anlatıyı post-kolonyal edebî anlatılarla yakınlaştırır. Romanda icra edilen post-kolonyal temsiller eleştirel bir gazete köşe yazısını andırır daha çok; Komele'ye dair diyalog bu didaktik temsillerin örneklerinden biri olarak okunabilir:

> Komele Kürtlerin özgürlüğü ve bağımsızlığı için kuruldu. Kürt halkının toprakların kendi elinde olması gerektiğini, kendi dilini konuşması gerektiğini, Kürdistan'da sanat, imar, kültür ve tıp çalışmalarının geliştirilmesi gerektiğini iddia ediyor. Komele, askerlerin ve yabancı ajanların Kürt ulusu üzerindeki hâkimiyetlerinin kaldırılmasını, Kürt kutsallarının, örf, adet ve göreneklerinin rencide edilmemesini istiyor (74).

Genç Kürt ulusal devrimcilerine ulusun ve anavatanın içinde bulunduğu kolonyal durum hakkında eğitim seminerleri veren ulusal direnişin lideri Bînayî'nin duvara asılı Kürdistan haritası önünde icra ettiği söylem, Bedirxan'ın romanının önsözünde icra ettiği söylemle metodolojik paralellik arz eder; didaktik ama aynı zamanda Kürt post-kolonyal düşünce geleneğinin Kürdistan'ın doğu yakasındaki temsilini açığa vuran bir diyalogdur:

> Bu gördüğünüz harita Kürdistan'ın yani artık dört parçaya bölünmüş ve yabancıların egemenliği altındaki Kürt ülkesinin haritasıdır. Dünya halklarının kurtuluş ve özgür-

> lüğe kavuşma çağı olan 20. Yüzyıl bugünün Kürt ulusal kuşaklarının omuzlarına büyük bir sorumluluk yüklemiştir. Bugün Kürt ulusu tüm dünya uluslarından daha geri kalmış, mazlum ve haklarından mahrumdur, ancak kurtuluş ve özgürlüğe kavuşma fikri ve ruhu ulusumuzda kök salmıştır. Hangi Kürtle konuşursanız konuşun, kalbi işgalcilere karşı kin ve kızgınlıkla doludur (84).

Yakın dönem Kürt tarihinin önemli bir kesitinin temsilini Kürt militan kahramanlığı ve "Kürdistan'ın kurtuluşu" (98) motifleri ekseninde işleyen *Pêşmerge*, Kürt edebiyatı alanındaki *direniş edebiyatı* metinlerinin örneklerinden biri olarak tanımlanabilir. Qazî'nin, Almanca yazılmış ve hâlâ Kürtçeye çevrilmemiş olan *Der Adler von Kurdistan*'ı okumuş olması pek olası değil; ancak *Pêşmerge*'deki karakterleştirme ve olay örgüsü şeması dikkate değer biçimde *Der Adler von Kurdistan*'daki karakterleştirme ve olay örgüsü şemasını andırır. İki metnin de anavatanın ve ulusun "dört yabancı devlet" arasında bölünmüşlüğüne ve kolonyal tahakküm altında bulunduğuna dair özel vurguları ve tahakküme karşı verilen silahlı mücadelelere açık angajmanı erken dönem Kürt yazarların edebî aktiviteyi hem ulusun dekolonizasyonunun kültürel ve eğitsel bir aracı olarak alımladıklarını hem de anavatan için verilen silahlı politik direnişlere tanıklık etmeyi edebî aktivitenin temel gayesi olarak gördüklerini açığa vurur.

Gulî Şoran: Kolonyaliteyi ve ulusal direnişi kayıp ve melankoli sathında yeniden canlandırmak

Qazi'nin iyi/kötü, kahraman/kötü adam, vatansever/düşman ya da hain gibi kesin ikilikler üzerinden canlandırdığı İran Kürdistan'ının ulusal direniş tarihinin bu önemli kesitinin ayrıntılı, gerçekçi ve çok yönlü bir temsilini Nehayî'nin *Gulî Şoran*'ında buluruz. *Gulî Şoran* (*Şoran Gülleri*) *Rojnivîska Spinoza* gibi, *Pêşmerge*'ye metinlerarası doğrudan bir gönderme yapmaz, ancak ulusal anlatıyı aynı direnişe Pîrût gibi bir *pêşmerge* olarak katılan politik bir aktivistin hikâyesi etrafında canlandırır. *Pêşmerge*, Mahabad girişimine katılarak ulusal bir kahramana dönüşen Pîrût'ın ulusal yiğitliğini merkeze alırken, *Gulî Şoran* Mahabad direnişine katılan ve direnişin yenilgiyle sonuçlanmasından sonra kayıplara karışan Las'ın kaybını ve geride kalan matemlilerin icra ettikleri yas süreçlerini merkeze alır; Pîrût kırsal dünyaya ait bir karakterdir, Las ise kentli bir karakter.

Roman, 1925'te iktidara gelen ve 1940'ların başına kadar ülkeyi milliyetçi ve otoriter politikalarla yöneten Rıza Şah Pehlevi'nin Kürt halkına karşı uyguladığı etnik baskı ve kültürel asimilasyon politikalarını, Sovyetler Birliği'nin 1941 yılında İran'ın kuzey bölgelerini, Britanya'nın ise güney bölgelerini işgali, Rıza Pehlevi'nin iktidardan uzaklaştırılması sonrası İran ordusunun Kürt şehirlerinden çekilmesi, Kürt güçlerinin Sovyetlerin desteğiyle Kürt şehirlerinde yönetimi ele alarak Mahabad Kürt Cumhuriyeti'ni ilan etmesi, Sovyetlerin İran ile an-

laşması sonucu İran ordusunun Kürdistan'ı yeniden işgali, Cumhuriyet'in yıkılması ve Kürt şehirlerinin rejim tarafından "viraneye" çevrilmesi ve Doğu Kürdistan'da Mahabad girişimini takip eden politik sessizlik ve atalet dönemini çok yönlülüğü içinde ve sağlam örülmüş karakterler aracılığıyla başarılı bir şekilde canlandırarak tarihsel bir dönemin ayrıntılı dökümünü sunar. *Gulî Şoran*'da bilinç akışı, iç monolog ve geriye dönüş gibi modern anlatı tekniklerini etkili biçimde kullanan Nehayî, bir ailenin iki kuşağının (Wisû Ağa ve oğulları) hikâyesi ekseninde İran Kürtlerinin yakın dönem tarihinin bir temsilini sunarak etnik baskı ve politik tahakküm tarihine, tahakküme karşı verilen ulusal mücadeleye, yenilgiyle sonuçlanan bu politik mücadeleleri takip eden toplumsal yıkım ve kayıp iklimine tanıklık eder. Karakterlerin "içsel bilinç durumlarının temsilini" temel bir odak olarak alan Nehayî'nin yapıtı kolonyalitenin hükmettiği Kürt "yaşamın[ın] gerisindeki nihilistik düzensizlik duygusu[nu]" (Bradbury ve McFarlane, 1991) başarılı biçimde kalıba döker; 1997 tarihli roman Kürt edebiyatında iyi/kötü ikiliğinin ötesinde inşa edilen otantik karakterler bulabildiğimiz ilk anlatılardan biridir (Ferxe ve Xanzad karakterleri örneğin).

Nehayî, İran Kürtlerinin yaşamına ve yakın tarihine hükmeden şeyin kolonyal baskı, sonuçsuz kalmış politik direnişler, tekinsizlik, yıkım, ölüm ve kayıp olduğunu ima eder; Wisû Ağa, yaşadığı şehir Bane'nin her "yıkımından" sonra "evini onarır" ancak evinin tekrar yıkılacağının nihilistik ruh hali onu asla terk etmez: "Bu sefere de evimizi yaptık, ama ondan çok umutlu değilim. Yakın bir zamanda başımıza [tekrar] yıkılacağını hissediyorum" (97). Metin, bir yandan Mahabad girişiminin Kürtler için tarihî önemini vurgulayarak özgür bir anavatan uğruna verilen post-kolonyal mücadelelerin mirasına angaje olurken, öte yandan kayıp ve yas motifleri ekseninde bir melankoli anlatısı örer. Romanın ana kahramanı Las (Wisû Ağa'nın büyük oğlu) efsanevi "Şoran Güllerini" (59) bulmak için ulusal mücadeleye katılır; "Şoran Gülleri" özgür Kürdistan idealini sembolize eder. Nehayî, Mahabad girişiminin bastırılmasından sonra kayıplara karışan Las'ın hikâyesi ekseninde süregiden kolonyal şiddetin ölüme ve kayba abone kıldığı bir toplumda ölmüş ötekinin hayatının değerine, ölümün anlamına ve yasın etiğine dair edebî bir temsil sunar. Hayatları bir kayıp (Las) ve kaybın mirası ekseninde evrilen yaslı anne (Gulê), oğul (Yadgar) ve eşi Las'ın kaybından üç yıl sonra kayınbiraderi (Ferxe) ile evlilik-dışı bir ilişki yaşadıktan sonra evlenen Xanzad'ın ifa ettikleri yas performansları *Gulî Şoran*'ı otantik bir melankoli anlatısı kılar aynı zamanda (Ataş, 2022). Metnin kayıp ve yas motiflerine bu ayırıcı temsil yatırımı, bu anlatıyı bir *ulusal alegori* olarak mı yoksa bir *melankoli alegorisi* olarak mı okumak ve yorumlamak gerektiği sorusunu gündeme getirir.

Gayatri Chakravorty Spivak, "Jameson'ın 'Üçüncü Dünya Edebiyatı'nda en sorunlu olan şey nedir?" sorusunu "Bizim için psikanaliz," diye yanıtlar (1999: 109); post-kolonyal metindeki Freudyen icranın Batılı eleştirmen tarafından

alımlanıp bağlamsallaştırılamaması sorununa dikkat çeker. Jameson (1986) Batı romanının "Freud versus Marx" (1986: 69) ikilik ve ayrımı ekseninde işlediğini, üçüncü dünya metinlerinin ise "Freudyen" metinler olmaya çalışsalar bile, "Marxçı" olmaktan kurtulamadıklarını ileri sürer. Batılı ile Batılı olmayan metinler arasında mutlak ikilileştirme üzerine kurulu Jameson'ın yaklaşımı sorunlu bir kategorizasyonun handikaplarını taşımasına karşın post-kolonyal metinlerde zuhur eden Freudyen temsillerin ayırt edici bir yönüne de işaret eder. Gerçekten de post-kolonyal metinlerde "Freudyen" ve "Marxçı" öğeler sıklıkla iç içe geçer ya da etkileşim içinde ve kaynaşık halde karşımıza çıkar. Ancak yas ve melankoli temsilleri bağlamında, *Freudyen* ve *Marxçı* öğeleri kaynaştırma estetiği, post-kolonyal metne dezavantaj değil, ekstra bir kabiliyet sağlar aslında; matemli *egoyu* yalıtık değil, geniş çevreselliği ve tarihsel bağlam içinde tahayyül etme imkânı sunar.

Nehayî'nin, ulusal alegori ile melankoli alegorisi sınırında işleyen anlatısı egonun kayıp ve yas politikasının sadece psikanalitik söylem ve disiplinin dağarcığı ile anlaşılamayacağını ima ederek egonun yas tutma kabiliyet ve kapasitesi ile tarihsel ve sosyo-politik realite arasındaki korelasyonlara dikkat çeker. Bu post-kolonyal temsil yatırımıyla egoyu tarihselleştirerek politiğin ve sosyalin içinden tahayyül eder. Bu temsil stratejisinin imkânlarını post-kolonyal roman bağlamında irdeleyen Nouri Gana'dan ödünç bir ifadeyle, "melankolik özdeşleşmeyi yalnızca egosal tarih düzeyinde değil, aynı zamanda kolektif tarih düzeyinde konumlandırmak" (2011: 38) sadece post-kolonyal metinlere özgü bir anlatı stratejisi değil aslında. Clewell'in modernist romanın kayıp ve yas temsillerini analiz eden önemli çalışmasının açığa vurduğu gibi, modernist romanlar da egonun yas meşguliyetlerini "toplumsal kaygılardan uzak bir bilincin gizli girintilerinde meydana gelen özelleştirilmiş" bir duygu ekonomisi olarak canlandırmaz; "içsel yas dinamiklerine ilişkin temsillerini kurumsal uygulamalar ve kültürel baskılar bağlamına yerleştirirler" sıklıkla (2009: 13). Clewell'in "politik formalist" (2009: 11) bir yaklaşıma dayalı modernist roman analizi, Jameson'ın "Batılı gerçekçi ve modernist roman kültürünün belirleyicilerinden birinin [...] poetik ile politik, [...] bilinçdışı alanı [...] ile sınıfların, ekonomik ve seküler politik iktidarın kamusal dünyası arasında *radikal bir bölünme* olduğunu" ileri süren yaklaşımını (Jameson, 1986: 69 [vurgular bana ait]) daha da tartışmalı kılmaktadır.

Jacob'ın Odası'nda (1922), ana kahraman Jacob Flanders'ın ölümü ekseninde Birinci Dünya Savaşı döneminin yaygın (asker) ölümlerinin ötekinin ölümünün biricikliğini de tükettiğini, gerçek bir yas objesi olmaktan çıkardığını ima eden Virginia Woolf, savaş zamanı ölümlerine dönük teskin edici kamusal yas ritüellerinin eleştirel bir temsilini sunarak okuru savaş alanında yitmiş hayatların değeri ve yasın etiği üzerine düşünmeye davet eder (Clewell, 2009). Nehayî'nin *Gulî Şoran*'ı benzer bir insanlık durumunu Kürt ulusal direnişi kontekstinde işleyerek, bitmeyen bir politik direniş ve çatışma ikliminde yaşayan Kürt toplu-

munun kayıp ötekine dönük yas politikasını sorunsallaştırır. Nehayî'nin Las'ı anavatanın özgürlüğü uğruna verilen savaş sırasında yitirilmiş ya da kayıplara karışmış yüzlerce savaşçıdan biridir. Mahabad yenilgisi sonrası kendisinden haber alınamayan Las, kısa bir süre sonra "ölü" ilan edilir; "var olmayan" mezarı başında "yasını tutarlar [...] Kırk gün sonra da tıpkı her ölü gibi onu unuturlar" (19). Mahabad yıkımını takip eden "o günlerde yüzlerce anne [savaşçı] oğullarının izini" sürer (111) ancak evlatlarının akıbetine dair haber alamazlar. Las'ın ölümü bir "ölüm haberine" dayanmaktadır; "ölüme inancı yaşama inancından daha güçlü" hale gelmiş kolonyal şiddet kurbanı bir toplumda kimse Las'ın "ölüm haberinin" doğruluğundan kuşku duymaz.

Nehayî, Las'ı "ölümünün on beşinci yıldönümünde" (9) hayatta kalanların dünyasına geri döndürerek, ölümün ve kaybın sıradanlaştığı bir toplumda ötekinin hayatının değeri, yasın etiği ve kayıp ötekine melankolik sadakatin imkânları üzerine düşünmeye davet eder okuru. Las'ın tescil edilmemiş "ölümü", kaybı kanıksamış bir toplumun etik ve sosyo-kültürel krizini açığa vuran işlevsel bir motife dönüşür. Xanzad ile Ferxe'nın bir günaha bulaşmış evlilikleri kayıp ötekine karşı ifa edilememiş bir yas ödevi motifine dönüşürken, günah yüklü bu izdivacın tanığı yaslı anne Gulê'nın kayıp oğlu için ifa ettiği bitmeyen yas, moral ikilemler azabına dönüştürür; Gulê melankolik bir dirayetle yıllarca geri dönüşünü beklediği kayıp oğlunun dönüşünden tedirgin olur. Las, ölmeden "mezara" gömüldüğünü öğrendiğinde gerçekten ölmek için evini terk eder; "ölümünü" *tamamlar*. "Ölümünden dönen" Las'ın konumunu bir hayalet ile yaşayan arasında bir sınırda tutan *Gulî Şoran*'ın karakterin ölümüne, ölümünden dönüşüne ve ölümüne geri dönüşüne dair icra ettiği opaklık, modernist bir form denemesi olarak zuhur ederken, aynı zamanda kolonyal ve post-kolonyal bağlamlarda ölüm, kayıp ve yasın anlamına dair hem psikanalitik dağarcığa yaslanan hem de bu dağarcığın ötesini yoklayan bir öznellik soruşturmasına elverişli bir zemin ve çerçeve sunar.

Gulî Şoran'ın kayıp ötekine, yasa ve kolonyal tarihsel deneyimin egonun yas kabiliyet ve kapasitesini biçimleyen dinamiklerine dair açığa vurduğu psikanalitik içgörüleri özgün kılan, Ortadoğu'da dört ulus-devletin kolonyal şiddetine maruz kalan Kürt toplumunun kendi hayatlarına ve kayıplarına dönük duygu ekonomisini kültürel yas ritüellerinin ötesinde tahayyül ederek somut ve canlı bir sosyo-politik ve tarihsel kontekste yerleştirmesi değildir sadece, psikanalitik yaklaşımların sıklıkla yalıtık tekbenci *egonun* bireysel yas kabiliyeti ekseninde ele aldığı yas işini tarihselleştirmesidir. Metnin ima ettiği şu: Egonun kayıp ötekine dönük yas potansiyel ve kapasitesi somut tarihsel durumlara tabidir; ölüme ve kayba alışık tarihsel, politik ve sosyo-kültürel bir bağlam egonun melankolik kabiliyetlerini de aşındırır.

Nehayî'nin kolonyaliteyi, ulusal direnişi ve ulusal direniş sırasında yiten hayatları yas ve melankoli motiflerini merkeze alarak canlandırma stratejisinin

Irak Kürdistan'ının modern romanını da tanımlayan ayırıcı anlatı yöntemlerinden biri olduğu söylenebilir. Ehmed'in *Janî Gel*'de militan anti-kolonyal öznellik ekseninde temsil ettiği kolonyal baskı ve ulusal mücadele, Elî'nin *Diwahemîn Henary Dûnya*'sında (2002) kayıp, yas ve melankoli yinelemeleri ekseninde yeniden canlandırılır. *Diwahemîn Henary Dûnya* bir yandan *Janî Gel*'le konu ve ana karakter seçimi bağlamında post-kolonyal bir diyaloğu sürdürürken, ulusal referans çerçevesi olarak kolonyalite temsilinde başvurduğu modernist formlar ve tematik vurguları bağlamında öncülden radikal bir kopuşu ifade eder.

Janî Gel: Bireysel kaybın hüznünü ulusal direnişin potasında işlevsel kılmak

Irak Kürtlerinin 1960'larda yükselen ulusal mücadelesine tanıklık eden *Janî Gel*, *Der Adler von Kurdistan* ve *Pêşmerge* ile aynı edebî konvansiyonu paylaşır; Irak devletinin Kürt halkına yönelik baskı ve şiddet politikaları ile Kürt ulusal bağımsızlığı için verilen silahlı mücadeleyi merkeze alan roman dönemin politik ve sosyal manzarasını post-kolonyal bir yaklaşımla tasvir eder; Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkını vurgular. Ehmed, kolonyaliteyi romanın ana kahramanı Camêr'in bir talihsizlikler zincirini andıran dramatik hikâyesi ekseninde canlandırır. Camêr "Kürtlük davasına" (151) inanmış, "halkın birlik ve özgürlüğü" için çabalayan politik bir aktivist ve entelektüeldir. Siyasetin yanı sıra edebiyatla da ilgilenen Camêr'e göre "şiir sadece kişisel ve duygusal durumları değil ama ülkenin ve halkın durumunu da kaydetmeli" (87); Ehmed'in *Janî Gel*'de icra ettiği temsil Camêr'in şiire atfettiği post-kolonyal misyonla paralellik arz eder.

Camêr, doğum sancıları başlayan eşine bir ebe bulmak için gittiği şehir merkezinde "saraya" karşı gelişen bir ayaklanma ve politik gösterinin ortasında bulur kendisini; gösteri sırasında yaralanıp gözaltına alınır. Geçmişteki politik faaliyetlerinden dolayı ayaklanmayı organize eden liderlerden biri olduğu savıyla on yıl hapis cezasına çarptırılır. Tutuklandığı gün bir ebe bulunamadığı için eşi ve bebeği doğum sırasında ölür ancak cezaevinde bulunduğu on yıl boyunca bundan haberi olmaz; eşinin ve çocuğunun ölümünü kendisinden gizleyen kuzeninin yazdığı mektuplardan eşi ve çocuğunun yaşadığını düşünür. Cezaevinden çıktıktan sonra eşinin ve çocuğunun öldüğünü öğrenir; ancak bu ölümlerin doğum sırasında değil, kendisi cezaevindeyken eşinin yerleştiği köyün Irak uçakları tarafından bombalanması sonucu olduğunu düşünür. Camêr, onu hayata bağlayan bir şeyin kalmadığına karar vererek Kürt "Özgürlük Ordusu'na" katılır; dağdayken kuzeninden aldığı bir mektuptan eşi ve çocuğunun aslında doğum sırasında öldüğünü öğrenir sonunda. Kurgusu bir dizi mantıksal tutarsızlık ve sentetik dramatik olaylar zinciri içeren *Janî Gel*'de kahramanının başına gelen tüm talihsiz olaylar politik bir an-

lamı açığa vurmaya yöneliktir: Kolonyal tahakküm altında normal bir yaşam sürmenin imkânsızlığı ve halkın ulusal kurtuluşu mücadelesinde "Özgürlük Ordusu'nun" önemi.

Janî Gel'de doğum sırasında ölen eş ve evlat kahramanın yazgısını biçimleyen temel bir motif olarak belirse de Ehmed'in bu bireysel kayıp motifine ilgisi melankolik bir öznellik halini irdelemeye dönük *psikanalitik* bir ilgi değil, kayıp kederinin enstrümantal kullanımını öngören *politik* bir ilgidir; diğer bir deyişle, *Janî Gel*'in edebî kaygısı *melankoli alegorisi* değil, *ulusal alegoridir*. Metin bu kayıp motifi etrafında halkın özgürlük mücadelesinin tarihsel bir kesitine tanıklık ederek kolonyal tahakküme karşı devrimci dinamizmi, içe dönük bir yas meşguliyetine karşı aktif politik öznelliği ve bireysel refah ve kurtuluş arayışlarına karşı kolektif refah ve kurtuluşu önerir.

Janî Gel, Kürt "Özgürlük Ordusu'nun" ortaya çıkışını ve gelişip etkinlik kazanmasını mümkün kılan dönemin politik ve sosyal manzarasının bir dökümünü sunar. Yükselen Kürt muhalefetine karşı "saray" yönetimi "muhalifleri ve yakınlarını işkence ve cezaeviyle terbiye etmeye girişmiştir" (40). Camêr, cezaevinde uzun yıllar eziyet ve işkenceye maruz kalır; "rejim kişiyi bir daha, rüyasında bile, rejime karşı gelemeyecek bir hale sokmayı amaçlıyor" (71). Ancak rejimin "özgürlük fikrini cezaevi hücrelerinin karanlığında boğmak istemesine" karşın "o karanlık hücrelerde yaşama, özgürlüğe ve ülkenin bağımsızlığına inancı güçlü isimsiz kahramanlar vardır" (72). Baskılara karşı Kürt halkı arasında "her geçen gün özgürlüğün çağrısı daha belirgin hale gelir" (72). Ehmed'e göre "devrim halkın sancısıdır" (164) ve silahlı özgürlük mücadelesi "egemenlerin iktidarını sallamaktadır" (164).

Janî Gel Kürt post-kolonyal öznenin ancak silahlı mücadeleye katılarak hem bireysel kaderini hem de temsil iddiasında bulunduğu toplumunun kaderini değiştirebileceğini ima eder; *Der Adler von Kurdistan* ve *Pêşmerge* ile benzer biçimde militan politik öznelliği Kürt "yurtseverliğinin ve cesaretinin tek işareti" (156) olarak tasvir eder. Camêr'in doğum sırasında ölen eşi ve oğlunun "intikamını alması" (180) "Özgürlük Ordusu'na" katılmakla mümkün olur. Bireyin refahının "halkın mutluluğu ve refahından" ayrılamayacağını (179) vurgulayan *Janî Gel* madun öznenin sömürgeci şiddetten dolayı yitirdiği sevdikleri için ifa ettiği yas işinin adaleti kolektif düzeyde tesis etmeye dönük devrimci bir duygu ekonomisine dönüştüğü ölçüde anlamlı olduğunu ima eder.

Ehmed'in *Halkın Acısı* (*Janî Gel*) anlatısında atıl ve ikincil bir motif olarak ele alarak ulusal acının ve direnişin potasında görünmez kıldığı sevdiğini yitirmenin melankolisi ardılı Elî tarafından bireyin öznelliğini biçimleyen karmaşık bir insanlık durumu olarak işlenir; Ehmed'in kıpık bir gözle tasvir ettiği bireysel kaybın yasını ve ruhsal mirasını Elî anlatının merkezine taşıyarak kolonyaliteye kayıp, yas ve melankolinin prizmasından bakmayı dener.

Diwahemîn Henary Dûnya: Kolonyaliteyi ve post-kolonyaliteyi melankoliğin eleştirel bakışından kaydetmek

Elî'nin *Diwahemîn Henary Dûnya*'sının (2002) ana kahramanı ve birinci şahıs anlatıcısı Muzeferê Subhdem *Janî Gel*'in Camêr'i gibi ulusal mücadele sırasında tutuklanıp uzun yıllar cezaevinde kalmış bir devrimcidir. Hem Saddam rejimi dönemine hem de iktidarın Kürt yönetimine geçtiği post-kolonyal döneme tanıklık eden roman, karakterin "yaslı bilinç" (Clewell, 2009) hallerine odaklanarak Kürt politik ve sosyo-kültürel kontekstinde kaybın anlamı ve kayıp ötekinin hayatının değeri konusuna spesifik olarak eğilir. Bu yanıyla, Nehayî'nin *Gulî Şoran*'ı ile dikkate değer ortaklıklar taşıdığı söylenebilir. Freud melankolik öznenin "melankolik olmayan diğer insanlara göre gerçeği daha keskin bir şekilde görme" kabiliyetine sahip olduğunu tartışır (1917: 246); Elî, kolonyal tarihin yıkıcı mirası ve post-kolonyal dönemin politik ve sosyal yozlaşmalarını melankolik bir kahramanın eleştirel bakış açısından aktararak yakın dönem Kürt tarihinin ayrıntılı bir kayıplar endeksini sunar.

Post-kolonyalizmin "kolonyalizmin hafızası tarafından avlandığını" (2004: 3) ifade eden Sam Durrant, "post-kolonyal [edebî] anlatının kendisini bir yas tutma biçimi, tarihle bilinçli olarak çalışmanın bir yolu olarak sunduğunu" (2004: 11) tartışır. Elî'nin romanı "kolonyal geçmişi yeniden ele alarak" (Gandhi, 2019) "yaslı bilincin" (Clewell, 2009) edebî bir ifadesi olarak gelişmez sadece; aynı zamanda tutul(a)mamış yasın komplikasyonlarına işaret ederek post-kolonyal amnezinin sosyo-politik, kültürel ve ruhsal bünyede yol açtığı etik gerilim ve krizlerin anlatısı olarak işler. *Diwahemîn Henary Dûnya* hikâyenin ana kahramanı ve birinci şahıs anlatıcısının sürekli olarak *kayıp ve unutulmuşluk durumu* üzerine düşündüğü, okuyucuyu bu kayıp ve unutulmuşluk hali üzerine düşünmeye davet ettiği ve melankolik bir dağarcıkla icra ettiği anlatının/hikâyenin ölmeden ölüme terk edilmiş bir *kayıp tarafından* seslendirilen ve *kayıp* üzerine düşünen bir yas anlatısı olduğunu hatırlattığı bir kurgu olarak örülür. Elî'nin metninde yüklendiği bu çoklu fonksiyonla, melankoli dağarcığı ulusun son yüzyıllık tarihinin sadece kolonyal egemenliğe karşı verilen politik direnişler tarihi olmadığını, aynı zamanda süregiden bireysel yıkımlar, kayıplar, ölümler, matemler ve unutulmalar tarihi olduğunu vurgulayan işlevsel bir edebî dağarcığa dönüşür.

Kürt partilerinden birinin üyesi olan Muzefer rejim güçlerinin yaptığı bir operasyon sırasında sağ yakalanıp çöldeki bir cezaevine atılır. Yakalanıp cezaevine gönderildiğinde yeni doğmuş oğlu Seryas henüz birkaç günlüktür. Aynı operasyonda Muzefer sayesinde kurtulmayı başaran partinin lideri Yaqûbê Sinewber dışında kimse Muzefer'ın rejimin elinde olduğunu bilmez; öldüğüne inanılır. Yaqûb yoldaşının aslında yaşadığını ve sahradaki bir cezaevinde mutlak bir tec-

rit içinde tutulduğunu sır gibi saklar. Yirmi bir yıl sonra (rejim güçlerine verilen bir rüşvetle) cezaevinden çıktığında Kürdistan'da iktidar Kürt partilerinin yönetimine geçmiştir. Muzefer bu yıllar boyunca ülkede neler yaşandığından habersizdir; yakalanmasından sonra kayıplara karışan oğlunun izini bulmaya çalışırken Irak Kürdistan'ının yakın tarihinde yaşanan politik olayları öğreniriz. Cezaevinden çıktığında boş bir sayfayı andıran ve kum denizinde bir "hiçe" dönmüş hafızası geriye doğru adım adım inşa edilir.

Diwahemîn Henary Dûnya (*Dünyanın Son Nar Ağacı*) birkaç katmanlı bir hikâye yapısına sahiptir; içerdiği çok yönlü ve her biri iyi örülmüş karakterlerle modern Kürt romanının en başarılı örneklerinden biridir. Anlatıda olağanüstü ile sıradan, fantastik ile gerçek arasındaki ayrımı bulanıklaştıran Elî, büyülü gerçekçi formun imkânlarından yararlanarak hem kolonyal döneminin mirasını hem de yarı-bağımsızlık statüsünün elde edilmesiyle başlayan post-kolonyal dönemin politik yozlaşmasını ve hayal kırıklıklarını kaydeder. Elî'nin yapıtlarında sıklıkla tanık olduğumuz büyülü gerçekçi efektleri bu romanında da açık biçimde görürüz. Sanatsal bir ifade stili olarak büyülü gerçekçilik sadece post-kolonyal romancılar tarafından icra edilen bir estetik form değil, ancak melez ve heterojen yapısından dolayı post-kolonyal romancıların sıklıkla kullandığı formlardan biridir (Boehmer, 2005; Can, 2015; Faris, 2004). Boehmer post-kolonyal yazarların "büyü efektlerini hem imparatorluğun hem de sonrasının çılgınlıklarını aktarmak ve suçlamak için kullandığına" (2005: 229) dikkat çekerek, bu anlatı formunun kolonyal ve post-kolonyal dünyaların temsilinde sunduğu imkânları not eder. Boehmer'a göre bu formun imkânlarından yararlanan post-kolonyal yazarlar "kültürel yerinden edilme nedeniyle çatlamış, çarpıtılmış ve inanılmaz hale getirilmiş bir dünyaya bakışlarını ifade edebilmektedirler [...] Doğaüstü olayları yerel efsanelerle ve sömürgeci kültürlerden türetilen hayallerle birleştirerek istila, işgal ve siyasi yozlaşma nedeniyle defalarca sarsılmış toplumları temsil ederler" (2005: 229).

Elî'nin romanında büyülü gerçekçi formun iki temel amaç için kullanıldığı söylenebilir. İlki, kolonyal tahakküm ve tarihsel endeksin madun özneye tahayyül etmeyi imkânsız kıldığı "yeni bir yaşamın" (307) mümkün olduğunu, "insanın kendini hayata başka bir yolla yeniden tanıttığı" (306) post-kolonyal bir dünyanın varlığını imlemek; ikincisi, kolonyalizmin distopik mirasını "realist" bir dağarcıkla tasvir etmenin imkânsızlığını vurgulayarak kolonyal şiddetin mirasını sürrealist dehşeti içerisinde temsil etmek. *Dünyanın Son Nar Ağacı* madun öznenin "gerçeğin acı hakikatinden" kaçarak sığındığı, bireye özgür ve moral bir hayatın varlığını esinleyen mistik bir nar ağacıdır; "dünyanın sonunda", yüksek bir dağın doruğunda mucizevi biçimde yeşerip serpilmiştir; tarihsel deneyimi hatırlamanın, "yeni bir hayatla" sözleşmenin, dayanışmanın, sadakatin, doğayla bütünleşmenin ve özgür bir yaşamın idealidir: "İki memleketin sınırında yeşermiştir; gerçeğin memleketi ve hayalin memleketi, gerçeğin coğraf-

yası ile efsanelerin göğü arasında" (128). Kürt coğrafyasının "kendi kanlı gerçeği içinde kaybolduğu bir zamanda" (129) rejimin katliam ve ölüm mangalarından kaçarak göç yollarına düşmüş halkın arasında bulunan sahipsiz üç hayalperest çocuk "dünyanın son nar ağacını" bulduklarında "kendilerine bir efsanenin kapısını açarlar" (130). Nar ağacını kolonyal şiddet karşısında umudun ve kurtuluş tahayyülünün berhava olduğu, bir "körleşme gününde" bulurlar; "insanların nereye gideceklerini bilmedikleri", "ev ve barklarından kaçarak yarınlarına dair hiçbir şey bilmediği", "kimsenin yaşamının bir dakika sonrasını kestiremediği" (130) bir zamanda dünyanın son nar ağacı post-kolonyal bir yaşam idealinin totemik figürüne dönüşür. Sadece benliğini bu ağaca "tanıtan" (307) kahramanlar kolonyal realitenin özneleştirici hükmünden kurtulma imkânı bulurlar.

Elî'nin yapıtında büyülü gerçekçi formun işlevsellik kazandığı bir diğer alan kolonyal şiddetin temsilidir; Elî'ye göre kolonyalizmin yıkıcı mirası realist tasvir araçlarıyla canlandırılamaz. Romanın anlatıcısı Muzefer devrim yılları sırasında rejimin bombalamalarında bedeni yanmış ya da parçalanmış çocukların tutulduğu hastanedeki manzarayı sürrealist bir üslupla resmedebilir ancak. Kolonyal şiddetin geride bıraktığı "üst üste yığılmış, kolajlanmış yaratıklardır" (289). Deforme olmuş çocuk bedenlerinin toplandığı distopik bir depoyu andırır savaş kurbanı çocuklar hastanesi:

> Birinin başının diğerinin vücudunda, birinin gözünün diğerinin başında, bir diğerinin burnunun başka birinin yüzünde olduğunu hissediyordunuz. Sanki biri bu çocukların her birini paramparça edip sonra da parçalarını birbirine karıştırmış, ancak o kadar karıştırmış ki tekrar bir araya getirememiş. Birini görüyordunuz sanki yarısı bir başkasının yüzünün üstüne fırlamış. Sonra başka birini görüyordunuz sanki binlerce insan parçalarından oluşturulmuş ve hiçbir parçası diğer parçası ile uyumlu değil (289).

Hastanedeki "yanmış çocuklar evi" kolonyal geçmişin post-kolonyal ânı avlayan hayaletini imler; "bedeni sıvı bir lastik gibi eriyip yatağa dökülmüş", bir daha da "hiçbir kalıbın bir araya getiremediği" (290) yanmış çocukların gözlerinde "ateş" hâlâ canlılığını korumaktadır: "Aralarından bazılarının hala yandığı belliydi. Gözlerine baktığınızda yoğun bir kor görürdünüz; nefesleri kaynayan bir volkanın nefesini andırıyordu. Odalardan geçtiğinizde çölün rüzgarından daha güçlü ve çok daha sıcak bir rüzgarı hissediyordunuz" (290). Bedenlerinin formu Kürt yakın tarihinin ve yaşamının "gerçek suretini" (299) temsil eden "cehennem çocukları" hastaneden dışarı çıkamazlar; "kimse yüzlerine bakabilemez" (299). Roman, kolonyal tahakküm ve şiddetin hafızasını bugüne taşıyan "erimiş" ve parçalanmış çocuk bedenlerini "unutmak isteyen" (299) kolektif amneziye karşı kolonyal geçmişin kurbanlarını hatırlamayı önerir.

Elî'nin yapıtında kolonyalizmin mirası karakterin öznelliğinin ruhsal ayrıntılarında gizlidir; öznellikleri kolonyal tahakküm ve uzun sürmüş kanlı bir çatışma iklimi tarafından biçimlenen bu kahramanlar geçmişin yaşamlarından ve

benliklerinden çaldığı kayıp arzu nesnelerine sahip olmanın melankolik özlemi içinde yaşarlar genellikle. "Devrimin karanlık yıllarında doğan" (43) Mihemed Dilşûşe "her şeyin gizli ve illegal olduğu bir dönemde büyür. Dünya zifiri karanlıkla şavkır" (43). Babası anavatanın özgürlüğü için savaşırken Mihemed'in "çocukluğu korku içindeki bir annenin kucağında geçer" (44); kaçak ve gizlilik hayatlarının normalidir: "Mihemed ve annesi sürekli olarak devletin onları yakalayıp Güney çöllerine göndereceği korkusu içinde yaşarlar" (44). Genç bir delikanlı olduğunda, "duvarlarının hiçbir şeyi saklamadığı, kişinin saklayacak hiçbir şeyinin olmadığı bir dünya" (44) arzular; "tuhaf ve derin bir görme isteğine" (45) sahip olur. Kolonyal otoritenin takibinden kaçma deneyimi, Mihemed'de obsesif bir "görülme" ve "şeffaf" olma arzusuna yol açar: "Cam gibi berrak bir yaşamı [...] Her taraftan görülebilen, o karanlık dönemin yaşamlarına benzemeyen bir yaşamı [olsun ister]" (44). Elî'ye göre kolonyal tahakkümün ürettiği şiddet ve çatışma iklimi tahakküme karşı aktif silahlı direniş içindeki post-kolonyal öznenin ruhsal hasletlerini de derin biçimde tahrip eder. Yaşamı Kürdistan dağlarında "birbirini takip eden devrimler ve kavgalar ortasında" geçmiş Silêmanê Mezin ölümle iç içe yaşamaktan "ölümün öğretmenine" (67) dönüşür örneğin; savaşmaktan "kalbi taş bağlar" (67).

Kolonyal geçmişin mirasının temsilleri metnin odaklarından birini oluştururken post-kolonyal dönemin politik yozlaşmaları ve hayal kırklıkları da bir dizi karakter aracılığıyla hikâye boyunca yankılanır. Elî, Irak Kürdistan'ındaki mevcut siyasi gerçeklere dair toplumsal hayal kırklıklarının ifadesini bulduğu temsil protokolleri sunarak kolektif ideallerine sırtını dönmüş post-kolonyal bir ulusal devrimin politik yozlaşmadan kurtulamayacağını vurgular. Neil Lazarus'un post-kolonyal Afrika romanı bağlamında "büyük umutlar ve sonrasındaki yas" (1990: 1) olarak tarif ettiği post-kolonyal hayal kırklığı yinelemelerinin Irak Kürdistan'ı romanında en açık biçimde ifade bulduğu metinlerden biri Bavê Nazê'nin 2002 tarihli romanı *Dara Pelweşiyayî* ise, diğeri Elî'nin aynı tarihli *Diwahemîn Henary Dûnya*'sıdır herhalde; iki metnin post-kolonyal hayal kırklığı yinelemelerinin kaygı, odak ve biçimsel ifadeleri birbirinden oldukça farklı olsa da iki metin de rüşvet, yolsuzluk, adam kayırmacılık, politik yozlaşma ve direniş yıllarının ulusal ideallerinin aşınmasını post-kolonyal dönemi karakterize eden motifler olarak tasvir ederler.

Lazarus (1990) post-kolonyal Afrika romanında direniş nosyonunu analiz ettiği çalışmasında Afrikalı yazarların dekolonizasyon süreci ve dekolonizasyondan hemen sonraki yıllarda ürettikleri yapıtların anti-kolonyal direnişlerin enerjisine odaklandıklarını, politik, ekonomik ve kültürel başarısızlıkların günyüzüne çıkmaya başladığı bağımsızlık sonrası yıllarda ise bu yapıtlarda "mesiyanik" kurtuluş retoriklerinin yerini "hayal kırıklığı retoriğine" bıraktığını not eder. Lazarus'a göre, radikal anti-kolonyal romancılar "direniş hareketini romantikleştirme ve içindeki ayrılıkları küçümseme –hatta teorik olarak bastırma– eğili-

mindeydiler. Kardeşliğe yaptıkları yoğun vurgu, hareket içinde oldukça farklı ve çoğu zaman birbiriyle bağdaşmayan gelecek özlemleriyle çalışan gruplar ve bireyler olduğu gerçeğini görmezden gelmelerine neden oldu" (1990: 5). Lazarus, post-kolonyal politik elitin tam bağımsızlık, özgürlük, ulusal inşa ve sosyal adalet gibi kolektif idealleri hayata geçirecek niyet, vizyon ve kabiliyetlerinin sınırlılığının ortaya çıkması ile birlikte Afrikalı yazarların yapıtlarında "önceki ütopyacı retoriğin yerini bir hayal kırıklığı retoriğinin almaya başladığını", bunun metinlerde "kadercilik, umutsuzluk, öfke ya da post-kolonyal liderlerin 'Afrika devrimine' ihanet ettiği suçlaması şeklinde ortaya çıktığını" (1990: ix) not eder.

Diwahemîn Henary Dûnya'da post-kolonyal hayal kırıklığı yinelemeleri post-kolonyal romanların sıklıkla başvurduğu motiflerden olan ulusal politik elitin "grotesk çıkarcılığı", "bayağılığı", "yolsuzluğu", "açgözlülüğü", "kaba materyalizmi" ve "vizyon eksikliği" (Lazarus, 1990: 19-20) gibi motifler ekseninde işlenirken, metin yarı bağımsızlığı takip eden dönemi bağımsızlığın elde edildiği ama özgürlük, eşitlik, şeffaflık, dayanışma ve sosyal adalet gibi ideallerinin aşındığı bir dönem olarak resmeder. Elî'nin romanında post-kolonyal devrime ve devrim sonrasına tanıklık eden karakterler çift yönlü bir melankoli duygusu içinde yaşarlar. Bu karakterler bir yandan kolonyal dönemin kolektif ve bireysel kayıplarının yasını tutarken öte yandan yarı bağımsızlık döneminde yitirilmiş kolektif ideallerin yasını icra ederler. Ulusal mücadele yılları boyunca devrimden çok şey beklemiş olan Îkramê Kêw, devrimden sonra yaşanan politik yozlaşma karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğrar; gençliğini özgür bir anavatan idealine adamış Îkram, Muzefer'in özgür olma arzusunu yadırgar; "özgürlüğe ne yapacaksın, ne işin var özgürlükle? Özgürlük bize ne getirdi?" diye sorar (80). Devrimin ideallerinin aşınmasına günbegün tanıklık etmiş Îkram "Bu ülkede insanın vicdan rahatlığıyla angaje olacağı bir savaş kalmadı," der (84) yeni dönemde yitirilen moral enerjiyi tarif etmek için; eleştirel sözleri devrim sonrası sosyo-politik bünyeyi kavrayan sinizm ve güven yitimini yankılar. Îkram'a göre devrime öncülük eden politik elit devrimi gasp etmiş, halkın "kalbinden" başka her şeye el koymuştur: "Ellerinin ulaşamadığı tek şey kalbimizin içidir; ruhumuzun derinliği" (83). Çalınmış bir ulusal devrimin yası içindeki Îkram "Sen şanslısın," der Muzefer'e: "Devrimi yapmamış bir devrimciydin" (100).

Devrim sonrası yükünü almış "siyasetçilerden" biri olan Yaqûb Sinewber yaşanan politik yozlaşmayı "kara ölüm" (9) olarak tanımlar; politik ve moral çürüme bir "veba" gibi (9) sosyo-politik bünyeye yayılmıştır. Benliği "zahid" olmak ile iktidara sahip olmak arzusu arasında sıkışmış Yaqûb, devrim sonrası muazzam bir politik ve ekonomik güce sahip olur ama siyasete de inancını yitirir; Yaqûb'a göre "çöl ve siyaset aynı şeylerdir; üzerinde hiçbir şeyin yeşermediği iki alan" (35). Irak Kürdistan'ı kontekstinde, post-kolonyal siyasi elitin "iktidar, güç ve zevki mülk edinme" (58) arzu ve motivasyonunun bağımsızlığın özgürleştirici potansiyelini sınırladığını ima eden Muzeferê Subhdem, "her şe-

yi kendisine ait kılmak isteyen" (58) eski yoldaşı Yaqûb'un (ruhsal) oburluğu/açgözlülüğü ekseninde siyasi elitin pejoratif bir tasvirini sunar. Elî'nin romanında, ancak güncel siyasetin dışında kalanlar erdemlerini koruyarak dönemin "kirliliğinden" korunabilir; paklığı, saflığı, sevgiyi, dayanışmayı ve erdemi temsil eden romanın mistik karakterleri Xişkên Spî (Beyaz Kız Kardeşler), Lavlavka ve Şederyaya, "çoğu partinin ismini bilmezler", "radyo dinlemezler", "gazete okumazlar" (139) örneğin.

Diwahemîn Henary Dûnya kolonyal dönemin yıkıcı mirası, post-kolonyal devrimin kolektif ve moral ideallerinin kaybı ve *Birakujî*'nin (Kürt iç savaşının) sosyo-politik bünyede yol açtığı yarılmalar ekseninde Irak Kürtlerinin çeyrek yüzyıllık bir kesitine tanıklık ederken, romanın ana kahramanı ve anlatıcısı Muzefer'in ölen oğlunun kaybı için ifa ettiği yas metnin ayırıcı odağı olarak belirir. *Janî Gel*'de kolonyal tahakküme karşı direniş ve politik mobilizasyonu berkiten işlevsel bir duygu ekonomisi olarak canlandırılan sevilenin kaybının hüznü, Elî'nin metninde gerçek bir melankolik öznelliğin konusudur. Elî'nin sevilen ötekinin kaybına ve kaybın ruhsal mirasına bu ayırt edici temsil yatırımı *Diwahemîn Henary Dûnya*'yı, tıpkı *Gulî Şoran* gibi, özgün bir melankoli anlatısı kılar.

Bir kayıp figürü olarak Seryas hem Muzefer'in yaslı öznelliğinin hem de birinci şahıs anlatıcı olarak aktardığı *Diwahemîn Henary Dûnya*'nın merkezî motifi olarak belirir; karakterin öznelliğini ve metni kurgusunu devindiren başat unsurdur. Muzefer'in öznelliğini tanımlayan, çift katmanlı bir melankolidir; kendi kayıplığının yasını ve kendisi içerdeyken ölmüş olan evladı için ifa ettiği gecikmiş yası kucaklar. Kendi "mevcutsuzluk ve kaybının" (18) geride kalanlarda bir yasın objesine/konusuna dönüşmemiş olmasından dolayı deneyimlediği yas, metne özbenliğe dair bir melankoli dağarcığı geliştirme kabiliyeti sağlarken, ölmüş evladının kaybı dolayımında icra ettiği yas işi kayıp ötekine dair bir melankolik öznelliğin içgörü ve yansımaları olarak belirir. Muzefer bir hayatın değeri ile o hayatın bir kayıp statüsü kazanabilme imkânı arasındaki ilintiyi ima ederek kayıplığı fark edilip tasdik edilmemiş bir hayatın yastan da mahrum kaldığını tartışır: "Bir kişinin her şeyden önce bir yüzeyi kaplamış olması lazım ki o kişinin kayıplığını fark edelim [...] Birinin bir yer kaplamış olması lazım ki kaybolsun. Ama daha en başından kişi bir şey değilse, örneğin bir ses ya da bir renk, mevcutsuzluğunu ve kaybını fark edemeyiz [...] Dünyada mühim bir yer kaplamamıştım [...] Uzak düşmemin kimsenin yaşamında bir yaraya dönüşmediğini biliyordum" (18). Kayıp oğlunun hikâyesinin izini sürerken o da devrimin ideallerine ihanet edildiğine tanıklık eder; "ne oğlunun ölümünün" ne de "uzun tutsaklığının" bütün acımasızlığıyla sürüp giden dışardaki hayatta "hiçbir şeyi değiştirmediğini" (159) öğrenmek öznelliğin kavrayan melankoliyi derinleştirerek post-kolonyal bir dünyaya dair umudunu aşındırır. Muzefer'i yaşama bağlayan tek şey kayıp oğlunun "hikâyesini" açıklığa kavuşturmak ve bu "hikâyeyi" anlatı yoluyla kaydetme arzusudur (104).

Modernist romanlarda melankolinin temsillerini analiz ettiği çalışmasında Sanja Bahun modernist metinlerde *melankolik dinamiklerin* "karakterler, onların dolayımları ve ilişkileri aracılığıyla tasvir edilmediğini" ya da "sadece tasvir edilmediğini", aynı zamanda metinsel olarak "*icra edildiğini*" tartışır (2014: 10); çalışmaya yazdıkları önsözle tartışmaya katkı sunan dizinin editörleri Mark Wollaeger ve Kevin Dettmar'a göre modernist metinlerdeki kesin bir kapanıştan yoksun olay örgüsü "melankolinin bitimsizliğinin biçimsel bir ifadesi" olarak da okunabilir (2014: ix). Elî'nin romanında sevilenin kaybı ekseninde zuhur eden melankoli imajları sadece yaslı babanın ruhsal dünyasının tasvirlerinde açığa çıkmaz; melankoli aynı zamanda bir kurgu olarak *icra edilir*. Muzefer'in anlatısında ölmüş evladın ölümü bir türlü belirli bir kesinliğe kavuşamaz; roman bu ölümün kesinsizliğiyle son bulur.

Muzefer uzun araştırmalardan sonra oğlunun öldüğünü öğrenir, mezarını bulur, mezarını sık sık ziyaret ederek gecikmiş bir yas da ifa eder; ancak, okurun Sersayê Subhdem'in (ölüm) hikâyesinin açıklığa kavuşup sonladığını düşündüğü anda Serya ile tıpatıp aynı biyografik özelliklere sahip başka bir Sersayê Subhdem, sonra da üçüncü bir Sersayê Subhdem ortaya çıkar. Muzefer, romanın daha en başında "olayların" kendisi tarafından örülmüş bir "hikâye" (28) olduğunu belirtir. Yazarın tasarruf ve otoritesini kahramanına devrettiği, kahramanın hem hikâyenin anlatıcısı hem de hikâyeyi ören otoriteye dönüştüğü bir kurgu olarak işleyen *Diwahemîn Henary Dûnya*'yı Muzefer'in birinci şahıs bir melankoli anlatısı olarak okumak da mümkündür. Elî'nin romanında yaslı babanın hikâye ettiği anlatıda kaybın (Seryas'ın) hikâyesi sonlanmaya direnir; ölmüş ötekine dair hesabı ısrarla açık tutan anlatı "açık bir yara gibi davranan melankoli kompleksini" (Freud, 1917: 253) andırır.

Elî, çoğul "Seryas" motifini kaybın inkârı içindeki melankolik egonun bir ifade mekanizması olarak canlandırır. "Birinci" Seryas'ın ölümünün yasını ifa ederken "İkinci", sonra da "Üçüncü" Seryas'ın varlığını öğrenen Muzefer, hangi Seryas'ın gerçek oğlu olduğunu öğrenme konusunda ısrarcı olmaz, bilakis bu geçici belirsizliği kalıcı bir belirsizliğe evirmeye çalışır. "İkinci" ve "Üçüncü" Seryas'ın varlığı ona sadece ölen oğlun kaybının gerçeğini inkâr etme imkânı sunmaz, aynı zamanda "hayalinde ilmek ilmek kurduğu" (182) ölen oğula dair anlatıyı "melankolinin bitimsizliğini" imleyen bir ifade formuna dönüştürür; anlatı, Freud'ın (1917) tasvir ettiği melankolik ego gibi işleyerek, "nesnenin öldüğünü ilan etmeyi" reddeder: "[Yaşayan bir Seryas'ın varlığını öğrendiğimde] hangisinin [gerçek] oğlum olduğunu kurcalamama konusunda ebedi bir yemin ettim. İkisini de kucaklamalıydım. Başka çarem de yoktu [...] Başka bir Seryas'ın daha olabileceği fikri hayata daha geniş ve metin bakmamı sağlıyordu" (183).

Muzefer'in icra ettiği anlatıda ölen oğul için üç mümkün hikâye örülerek ölümü melankolik bir kesinsizlikte tutulur. Kayıp objenin ontolojik durumuna dair bu opaklık bir yandan Muzefer'e ölen oğlunun hikâyesini ölümlü bir final-

den kurtarma imkânı sunarken, öte yandan anlattığı "hikâyeye" yeni "Seryaslar" katmanın kapısını açık tutarak ulusun geniş kayıplar endeksini kaydetme imkânı sunar. Her bir Seryas'ın yetimlik içinde geçmiş hayat hikâyesi yakın dönem Kürt tarihinin ve sosyo-politik yaşamının bir veçhesini temsil eder. Kolonyal dönemin kanlı savaş ortamında hayatta kalmayı başaran ancak bir seyyar satıcı olarak ekmeğini kazanırken post-kolonyal yönetimin rüşvetçi pazaryeri bekçileri tarafından öldürülen "Birinci Seryas"ın hikâyesi post-kolonyal dönemin politik yozlaşmasını imlerken, *Birakujî* savaşına katılan ve çatışmanın diğer tarafının eline geçerek bir zindanda esir tutulan "İkinci Seryas"ın hikâyesi devrim sonrasında yaşanan Kürt iç çatışmasının temsili olarak zuhur eder; rejimin bombalamaları sonucu bedeni eriyip bir et topağına dönüşmüş "Üçüncü Seryas"ın hikâyesi ise Baas kolonyalizminden geriye kalan yekûnu somutlaştırır.

Seryaslar'ın hikâyesi geliştikçe Muzefer'ın yas işi bir babanın ölmüş oğlu için icra ettiği yastan "devrimin karanlık yıllarında" yitirilmiş genç hayatların kaybının yasına evrilir; "babalık hissi" (183) karanlık bir dönemin ölmüş bütün çocuk ve genç hayatlarına yönelir: "O andan itibaren biliyordum ki o sokaklarda kaybolup gitmiş, boşuna öldürülmüş, yarını olmayan ve yitik yazgılı bütün o çocukların babası olabilirdim artık" (183). Kolektif hafızaya "devrimin en eski şehitlerinden biri" olarak kaydedilen, sonra da "zihinlerde öldürülen" Muzefer, kolonyal şiddetin, yıkımın, ölümün ve sürgit kayıpların "hayret" duygusunu (78) aşındırdığı bir toplumda geçmişin kayıplarının hikâye derleyicisine dönüşür böylece. "Bir geleceği olamamışlar hakkında konuşmak için geçmişten gelen" (183-184) Muzefer'ın yüklendiği bu etiko-politik ve kültürel misyon Elî'nin romancılığının ayırıcı misyonlarından birine işaret eder aynı zamanda.

Êvara Perwaneyê'de (1998) sürgit bir kolonyal şiddete maruz kalmanın, ölümü ve kaybı kuşaktan kuşağa devreden bir yazgı gibi deneyimlemenin Kürt toplumunun kayıp ötekine dönük yas kapasitesini de aşındırdığını ima eden Elî (Ataş 2022), *Diwahemîn Henary Dûnya*'da bu konuya yeniden eğilerek bir hayatın değeri ile yası tutulabilirliği arasındaki ilintiyi mercek altına alır. Devrim mücadelesi sırasında binlerce hayatın kaybına tanıklık etmiş Yaqûb o yılların ölümü sıradanlaştırdığını, dönemin hiçbir ölümünün biricikliğini yitirmekten kurtulamadığını ima ederek eski yoldaşının oğlunun hikâyesini *biricikleştirme* arzusunu beyhude ve anlamsız bir girişim olarak görür: "Bütün o yılları toplayıp bir tabutun içine koyabilirsin. Ölümden başka hiçbir şey yok o yılların içinde [...] Ama emin ol, oğlun yalnız yaşamadı ve yalnız ölmedi" (55). Yaqûb'ın tarihsel realiteyi hatırlatan diyaloğunun ima ettiği Nehayî'nin *Gulî Şoran*'da ima ettiğiyle paralellikler arz eder: Ölümü ve kaybı banalleştiren kolonyal tahakküm ve şiddet konteksti egonun kaybı biricikleştirme ve süregiden bir yasın objesi kılma kabiliyetini de somurup aşındırır. Muzefer'in roman boyunca "kaybolduğu" bir "deryanın" içinden ördüğü anlatısı, kayıp ötekini (Seryas ve Seryasları) biricik kılma, kaybı fark edilebilir mühim bir sevgi objesine dönüştürme, böy-

lece otantik bir yasın objesi kılmanın çabası olarak işler; kolonyal tahakküm tarihinin ilga ettiğini melankolinin onarıcı potansiyeliyle restore etmeyi deneyen post-kolonyal girişimi bir yandan kolonyal şiddetin yıkıcı mirasını not ederken öte yandan Kürt toplumuna "devrim sırasında" ve "devrim" uğruna yiten hayatların (76) değer ve biricikliğini hatırlatır.

Kolonyalite ve post-kolonyal öznelliği kayıp, yas ve melankoli motifleri ekseninde inşa eden edebî konvansiyonun Yûsiv'in *99 Morîkên Belavbûyî*'sini de karakterize eden konvansiyonlardan biri olduğu söylenebilir. Kürdistan'ın batı yakasının ilk romansal metninde de kolonyalitenin imajları basit ve didaktik bir tasvir formunda zuhur ederken, modern metnin ulusal sorunu daha ikircikli post-kolonyal öznellik formları ekseninde canlandırdığını görürüz. Temê'nin *Pala Bêşop*'u (1983) ile Yûsiv'in *99 Morîkên Belavbûyî*'sinin (2015) karşılaştırmalı bir okuması, Kürt romanının kolonyalite anlatılarının basit edebî formlardan modern formlara evrilmesinin başka bir özgün örneğini açığa vurur.

Pala Bêşop: Bölünmüş anavatanı yapay sınırların ötesinde tahayyül etmek

Suriye Kürtlerinin ilk romansal metni olan Temê'nin 1983 tarihli novellası *Pala Bêşop* ilgi ve vurgusu itibarıyla *Der Adler von Kurdistan*, *Pêşmerge* ve *Janî Gel*'in konumlandığı edebî konvansiyonun örneklerinden biri olarak tanımlanabilir; ulusal sorunu merkeze alan anlatı, Suriye devletinin Arap Kemeri politikalarıyla Kürt bölgelerine dönük yerleşimci kolonyalizm uygulamalarına spesifik bir vurgu yapar. *Pala Bêşop* ulusal bilince sahip iki gencin, Xebatê ve Azad'ın, evlilikle sonuçlanan naif aşk hikâyesi ekseninde Kürdistan'a hükmeden ulus-devletlerin Kürt ülkesini bölen yapay sınırlarının eleştirel bir tasvirini sunar. Xebatê ile Azad'ın mutlulukları trajik bir ölümle son bulur. Kürt politik faaliyetlerine aktif olarak katılmaya başlamış olan Azad, Türk güvenlik güçlerinin Suriye'deki bir sınır köyünde Türkiyeli Kürt devrimcilere karşı gerçekleştirdiği sınırötesi bir operasyonda öldürülür; Azad'ın öldürüldüğü gün Xebatê ilk çocuklarını dünyaya getirir. Hikâye, öldüğü gün baba olan Azad'ın ölüm haberini alan Xebatê'nın politik bir ideal uğruna yaşamını yitirmiş bir devrimcinin ölümünün edilgen bir yasın değil, politik bir dinamizmin ve direnişin belirteni olduğunu ima eden sözleriyle son bulur.

Pala Bêşop'un kurgusu basit, karakterleri düz ve tek yönlüdür; ancak bu anlatının her bir karakteri post-kolonyal bilince sahip birer politik eleştirmen olarak belirir. Anlatıda "libidinal" alan ulusal politiğin canlandırıldığı yardımcı bir motif olarak kullanılır; Xebatê ile Azad'ın *xwezgînî* (kız isteme) seremonisi baskı altındaki ulusun ahvalinin tartışıldığı bir açık foruma dönüşür. Xebatê'nın babasının *xwezgînî* sırasında kadın-erkek eşitliği, gençlerin özgürlüğü meselesi, kadın iffeti ve namus nosyonuna dair sözleri kolonyal tahakküme dönük eleştirel bir

değerlendirmeye evrilir; geleneksel Kürt toplumunda namus nosyonunun kadın iffeti etrafında inşa edildiğini vurgulayan baba "Asıl namussuzluk düşman karşısında sessiz kalmaktır," der: "Yabancılar ülkemizi sömürüyor, kanımızı akıtıyor, topraklarımızı elimizden alıyor, kimse demiyor ki asıl namussuzluktur budur" (45). Azad, *xwezgînî* gününde Kürdistan'ı bölen sınırların yapay olduğunu tartışır kendisini dikkatle dinleyen misafirlere: "Bu sınırlar insan eliyle yapılmıştır. İnsan eliyle yapılan bir şey, aynı şekilde yine insan eli tarafından ortadan kaldırılabilir" (50). Anavatanın dekolonize edilmesi gerektiğini vurgulayan Azad, "Biz Kürtler için," der, "bu canlı ülkemizi yabancıların ellerine terk etmiş olmamız büyük bir utançtır" (57). Azad'ın babası Kürtlerin özgür bir Kürdistan'dan mahrum olmasının tarihsel analizini yapar: "O zalimler bu sınırları dikerek kardeşi kardeşten ayırdılar. Ancak onların suçu değil, bizim suçumuz. Zamanında Naif Paşa bir (Kürt) devleti kurabilirdi. Ancak liderlerimiz bilinçsizdi" (58). Xebatê'nin babası "En büyük isteğim vatanın özgürlüğüdür," der: "Vatanımız olmadığı zaman, hiçbir şeyimiz yok demektir" (49). Bir gün Kürdistan kurulursa, hangi parçada olursa olsun, orada kendisine "bir mezar" yapılmasını ve oraya gömülmesini vasiyet eder kızına ve müstakbel damadına. Romanın birinci şahıs anlatıcısı 18 yaşındaki Xebatê, "Melayê Cizîrî'den Ehmedê Xanî ve Feqiyê Teyran'a" (11) ulusal Kürt şairlerinin şiirlerini ezberden okur; Suriye Kürdistan'ında Kürt yerleşim yerlerinin isimlerinin nasıl değiştirildiğinin ve Kürt topraklarının "Araplaştırma" politikaları sonucu nasıl Kürtlerin elinden alındığının ayrıntılı bir tasvirini yapar:

> Suriye devleti Hesina ovasının adını Arap kemeri olarak değiştirmişti. Köyümüzün adını da değiştirip "Tilşems" koymuşlardı. Nasıl ki bütün Kürt şehir ve köylerinin adını değiştirmişlerse, bizim köyün adını da öyle değiştirmişler. Toprak ve arsalarımızı elimizden alıp Arap kemerine çevirmişler. Köylülerimizin hepsi işsizdi. Her birinin yapabildiği tek şey bir-iki çuval tohumu taşlık dolu toprağa ekmekti... Köyümüzün insanlarının, tıpkı diğer Kürt köylerindekiler gibi, bir nüfus kaydı [kimliği] yoktu. Devlet işlerinde asla çalışamazlardı (8).

Xebatê, Kürt "topraklarının yabancıların eline düştüğünü" vurgulayarak, Suriye'deki Kürt toplumunun "topraksız çiftçiye dönüştürüldüğünü" ve "Araplara maraba" kılındığına dikkat çeker: "Şam'dan, Badiyan'dan getirilen Araplar Kürtlerin topraklarına konmuştu" (17). *Der Adler von Kurdistan* ve *Pêşmerge*'nin özel bir vurguyla temsil ettiği anavatanın dört yabancı devlet arasında bölünmüşlüğü motifi *Pala Bêşop*'u da tanımlayan temsil protokollerinden biridir; Xebatê yaşadığı kırları resmederken Kürdistan'ın bölünmüşlüğünü vurgular sıklıkla:

> Hesina ovasının sınırı üç devletin arasına düşmüştü. Her üç sınırda da yabancı askerler vardı. Sınır kulübelerinde mevzilenmiş, arkadaş, akraba ve yakınların birbirlerini görmelerine izin vermiyorlar. Amca ve yeğenin birbirini ziyaret etmesine izin vermiyorlar. Hesina ovasını dar ve karanlık bir zindana dönüştürmüşlerdi (20).

Ulusal Kürt şairi Cegerxwin'in dizelerini ezberden okuyan Xebatê, egemen ulus-devletler tarafından yok sayılmış ve resmî tarihyazımından dışlanmış, Kürt tarihinin "yazıya geçirilmesinin" önemini vurgular: "yaşlılar tarihin kendisiydi. Biz Kürtlerin tarihi de o yaşlılarda gizliydi. Yazılı olmayan sözlü tarih" (42).

Anavatanın bölünmüşlüğünün, Arap Kemeri politikalarının, ulusal hafızanın ve devrimci politik aktivizmin anlamına dair berrak bir post-kolonyal bilince sahip olmasına karşın *Pala Bêşop* kolonyaliteyi karakterlerin sosyal yaşamı ve otantik öznellikleri ekseninde ve çok yönlülüğü içinde sahici bir romansal kalıba dökme kabiliyetinden yoksundur; temsil ve diyalogları didaktik, anlatımı tekdüzedir. Suriye Kürtlerinin politik baskı ve kültürel asimilasyon tarihlerinin, milliyetçi ve otoriter Baas rejiminin iktidarı ele geçirmesinin ve Arap milliyetçisi rejimin yıkıcı mirasının Kürt toplumunun ve bireyinin yaşamına etiklerinin otantik ve çok yönlü bir temsilini Yûsiv'in *99 Morîkên Belavbûyî*'sinde buluruz. *Pala Bêşop*'un basit bir kurgu ve tek yönlü karakterler aracılığıyla canlandırdığı ulusal sorun *99 Morîkên Belavbûyî*'de bireyin karmaşık psikolojisi ekseninde geniş bir tarihsel, politik ve kültürel çerçeve içine yerleştirilerek ele alınır. Yûsiv'in romanının başkahramanının isimi de Azad'dır; metin, öncülün özgürlük arzusunu ikircikli bir post-kolonyal öznellik ekseninde yeniden yankılar.

99 Morîkên Belavbûyî'de yetimliğin melankolisi ve maternal kaybın sembolojisi

99 Morîkên Belavbûyî (*Dağılmış 99 Tespih Tanesi*) üç ana tema etrafında döner: yetimliğin melankolisi, Baas rejiminin politik ve kültürel baskıları altındaki Kürt yaşamı ve Avrupa'daki Kürt mültecilik ve diaspora deneyimleri. Romanın ismi, *Dağılmış 99 Tespih Tanesi*, hem politik tahakküm altında bir *dağılma* halinde olan Kürt öznelliğine hem de sürgün ve diasporaya dağılmış Kürt hayatlara gönderme yapar. Anlatı, geriye dönüşlerle canlandırdığı Suriye Kürtlerinin yarım yüzyıllık tarihini post-kolonyal bir perspektiften irdelerken, ana kahraman Azad'ın ölmüş annesinin kaybı ekseninde icra ettiği bitmeyen melankolik yas temsili Yûsiv'in romanını yetimliğin melankolisine dair derinlikli içgörüler sunan nadir Kürt romanlarından biri kılar.

1970'lerin başında Amûdê'de dünyaya gelen Azad'ın annesi doğum sırasında ölür; anne kaybı Azad'ın öznelliğini biçimleyen temel bir motif olarak belirir. Üniversitede resim bölümünde okurken sanatsal ve politik faaliyetlerinden dolayı askerî rejimin baskıları ile karşı karşıya kalan Azad, Almanya'ya iltica ederek burada yeni bir hayat kurar. Diasporada hem resim faaliyetlerini sürdürür hem de Kürt ve Arap ilticacılara tercümanlık yaparak geçimini sağlar; ellili yaşlarındayken ruhsal sorunları olan bir genç tarafından sokakta bıçaklanarak öldürülür. Azad'dan geriye çocukluğundan beri tuttuğu bir günlük kalır; Azad'ın yetimlik deneyimlerine ve ülkenin son kırk yıllık siyasi, sosyal ve kültürel tari-

hine tanıklık eden bu günlük Azad gibi Almanya'da tercümanlık yapan romanın birinci şahıs anlatıcısının eline geçer. Anlatıcı, Azad'ın günlüğündeki düzensiz notları "tespih taneleri" gibi sıraya koyarak Azad'ın hayatı etrafında, Suriye Kürtlerinin Baas rejimi altındaki yaşamına dair bir anlatı inşa eder; günlük, anne yokluğunun öksüzün kişiliği üzerindeki psikolojik etkilerinin detaylandırıldığı bir yas anlatısı olarak gelişir. *99 Morîkên Belavbûyî*'de maternal yas hem anne-çocuk ilişkisini karmaşık dinamikleri içinde resmetmenin hem de kolonyaliteyi açığa vurmanın elverişli figürüne dönüşür.

Carolyn Dever'ın Viktorya dönemi İngiliz romanında anne kaybı ve öksüzlük motiflerini analiz ettiği çalışması, İngiliz edebiyatında Viktorya döneminin aynı zamanda bir *öksûz hikâyeleri* dönemi olduğunu gösterir: "Viktorya döneminde bir yaşamı yazmak, annenin kaybının öyküsünü yazmaktır" (Dever, 1998: 1). Dever'a göre "anne kaybının yapısal merkeziliği" Viktorya dönemi romanlarına "kadın öznelliğine" ilişkin sorunları ele alma imkânı sağlarken, kayıp bağlamında sundukları temsiller dönemin "ev içi ideolojisine" dair derinlikli içgörüler içerir (1998: 2). Bu anlatılardaki öksüz temsillerinin dönemin "sosyokültürel koordinatları ve ideolojileri tarafından" şekillendirildiğine vurgu yapan Marion Gymnich ve diğerleri figürün bir dizi farklı "sosyal sorun ve kaygıyı" ifade etmede yüklendiği fonksiyonel işleve dikkat çekerler (2018: 2-3). Kürt romanında politik ve sosyo-kültürel konu ve sorunlara dikkat çekmek amacıyla öksüz figürlerine zaman zaman yer verilse de (örneğin Elî'nin *Diwahemîn Henary Dûnya*'sı ve Lokman Ayebe'nin *Gava Heyatê*'si [2007]), öksüzlüğün melankolisini merkeze alarak derinlikli biçimde işleyen anlatılara pek rastlamayız. Yûsiv'in *99 Morîkên Belavbûyî*'si Kürt romanında pek işlenmemiş bu insanlık durumuna odaklanarak Kürt politik ve sosyo-kültürel ortamında maternal kaybın ev içi sahnede yarattığı değişim ve öksüzlüğün kırılgan duygu ekonomisini başarılı bir şekilde canlandırır. Azad, doğumu sırasında ölen annesini yaşamı boyunca terk edemez; ölmüş annenin hayaleti hikâyenin kahramanlarından biri olarak belirirken kayıp anne ile yaslı oğul arasındaki uzun diyaloglar metni öksüzlüğün melankolisine dair otantik bir anlatı kılar.

Julia Kristeva'nın (1989) melankoli içgörülerinde çocuk ve anne ilişkisi ve ayrışması/ayrılması merkezî bir yer tutar; Kristeva'ya göre, çocuk için anneden kopma birincil bir kayıptır ve bu kaybın yası uzun bir zamana yayılarak bireyin öznelliğinin şekillenmesinde kritik rol oynar. Kristeva, anneden bağımsızlaşmayı ve maternal kaybın üstesinden gelmeyi bireyin kendi bireyliğini oluşturması için bir gereklilik olarak görür: "Erkek ve kadın için annenin kaybı biyolojik ve psişik bir gerekliliktir, özerk olma yolundaki ilk adımdır. [Sembolik] ana katilliği bizim yaşamsal gerekliliğimizdir, bireyleşmemizin *olmazsa-olmaz şartıdır*" (1989: 27-28).

99 Morîkên Belavbûyî öksüzlüğün bitmeyen bir yası içerdiğini vurgulayarak öksüzlük öznelliğini maternal kaybın yası ile biçimlenen bir öznellik olarak tas-

vir eder. Yûsiv, yitirilmiş annenin yası içindeki öksüzün kayıp anne ile "özdeşleşme" yoluna gittiğini, yaslı egonun "[kayıp] nesneyi kendi bünyesine kattığını" (Freud, 1917: 249) ima ederek öksüzün ölü anneyi içe-alım yoluyla egoda yaşatmasının ve bu sevgi objesini terk edememesinin edebî bir yinelemesini sunar. Azad ölmüş annesi ile özdeşleşir: "Ben ve o tek canlı iki bedenin sesi olmuştuk" (16). Freud'a göre melankolik yasta "narsisistik özdeşleşme olarak adlandırmamız gereken bir süreçle" kayıp sevgi objesi matemli "ego" tarafından "egoda" yeniden "inşa edilir" (1917: 427); Yûsiv'in kahramanı yaslı egoda yeniden kurduğu ölü anne ile kesintisiz bir diyalog ve sevgi alış verişi içindedir:

> Sadece annemin ruhu benimle her yere gidebilir ve geçtiğim bütün sınırları o da geçebilirdi. Çünkü kanatları vardı. Çoğu zaman kanatları uzun siyah bir kuş gibi bana doğru gelirdi. Sınırları ve uzun menzilleri geçtikten sonra kanatlarını toplar, orta yaşlı siyah giysili bir kadına dönüşürdü. Ne yaparsam yapayım çehresinin görünümlerini birbirinden ayıramıyordum. Nurani ve şefkatli bir çehre. Kulaklarıma çok hoş gelen berrak bir sesle, kalbini bana açıyor (15).

Kristeva'ya göre "melankoliğin geçmişi asla geçmez" (1987: 11); Azad'ın sanrılarında, tablolarında ve günlüklerinde "uzun kanatlı siyah bir kuş" (16) olarak beliren ölmüş anne geçmeyen bir bugünde yaşar. Azad'ın çocukluğundan öldüğü güne kadar kayıpla sürdürdüğü diyaloglar öksüzlüğün psikanalitiğine dair otantik içgörüler sunarken, Azad'ın resimleri ekseninde melankoli ile sanatsal yaratıcılık arasındaki izdüşümleri açığa vuran temsiller Yûsiv'in romanını melankolinin imkânlarına dikkat çeken edebî anlatı geleneğinin bir parçası kılar.

Ancak Yûsiv, öksüzün maternal kayıp için ifa ettiği bitimsiz yası yalıtık egonun bir yas meşguliyeti olarak değil, politiğin ve sosyo-kültürel dünyanın doku, yoğunluk ve süresini tayin ettiği bir hüzün formu olarak ele alır. Öksüzlüğün melankolisine bu post-kolonyal temsil yatırımı Yûsiv'a maternal kaybın mirasını geniş bir politik, sosyal ve kültürel çevresellik içinde irdeleme imkânı sunarken, kırılgan bir melankolik öznellik ekseninde canlandırılan maternal kayıp, milliyetçi ve otoriter Baas rejiminin kolonyal baskılarını da açığa vuran bifokal bir mercek işlevi görür. *99 Morîkên Belavbûyî*'de idealleştirilmiş kayıp anne motifi diktatöryal bir rejim altında bütün koruma zırhlarından mahrum kalmış madun öznelliğin savunmasızlığını imler aynı zamanda. Freud'ın yaslı egonun patolojik bir edimi olarak formüle ettiği kayıp nesneyle melankolik "özdeşleşme" (1917: 249) Yûsiv'in romanında kolonyal bir baskı ikliminde biçimlenen egonun kayıp sevgi objesini güvenli bir liman olarak inşa ettiği ruhsal bir savunma mekanizması olarak zuhur eder. Metinde melankolik özdeşleşme motifi başka bir sevgi nesnesine yatırım yapmayı reddeden egonun "libidinal bir pozisyonu terk etmeme" ısrarı (1917: 244) olarak işlemez sadece, kolonyalizmin politik patolojilerini açığa vurur aynı zamanda. Otoriter rejimin baskıları altında tekinsiz bir hayat sürmek karakterin annesizlik dramını

katmerleştirirken ölmüş annenin hayaleti, koruma, anlayış, şefkat ve sevgi bulabildiği tek sığınağa dönüşür.

Azad, "yılan sürülerinin geride bıraktığı harabe ve yıkıntıların ortasına doğar" (13); öznenin içine doğduğu dünya annenin kaybından önce de tekinsiz bir dünyadır: "Ülkeyi bir baştan diğer başa önüne katan aç yılan sürülerinin saldırıları henüz ben dünyaya gelmeden başlamıştı" (13). Ancak baskıcı rejimi imleyen "yılan sürülerinin" kol gezdiği bir dünyada öksüz için "bir annenin kucağı" (45) daha da önem kazanır; terk edilip geride bırakılması imkânsız bir sevgi-objesine dönüşür. *99 Morîkên Belavbûyî* Baas rejimini toplumun ve bireyin yaşamını talan eden "yılan sürüleri" olarak tasvir eder. Yılanlar her yerdedir; toplumun ve bireyin mahremini işgal ederler; evlerin içine, yatak odalarına girip insanların ruhuna ve bedenine "zehirlerini" akıtırlar. Yûsiv'e göre milliyetçi ve otoriter rejim bireyin mahremiyetini, kültürel hafızayı ve bir bütün olarak toplumu ilga etmiştir: "Bir ülkenin bütün öyküsü tek bir kişinin, bir generalin öyküsü oluvermişti" (13). Ülkede insanların önünde iki yol vardır sadece: "Ya kurban olacaksın ya da katil" (48). Bu distopik rejimde "liderin bir elinde cennetin anahtarları diğerinde çelik yılanların çeşmesinin kilidi vardır" (13). Roman, Kürtlerin yeni rejimle birlikte deneyimlediği politik baskıların bir dökümünü sunar:

> Şehirlerimizin ve köylerimizin adını değiştirdiler; ağacın, toprağın, tavuğun, oğlağın, koyunun, kuzunun, kuşun ve çocukların adını değiştirdiler. Kendi ulusunun dili için, ki devletin ve kurumların diliydi, diğer bütün diller ortadan kaldırılıyordu. Yılanlar çocukların dilini yakalayıp yiyordu. Tek ulus, tek dil, tek parti, ve her şeyden önce tek lider (13).

"Ülkenin dört bir yanında istihbarat birimleri kuran" (14) rejimin temel hedeflerinden biri Kürtlerdir; "Babam hiçbir şekilde siyasete bulaşmadığı halde, her taraftan evleri kuşatan aç yılanların saldırılarından kurtulamadık," (14) der Azad. "Yeryüzünde bütün renkleri ortadan kaldırıp dünyayı tek bir renge çevirmek" isteyen (15) milliyetçi rejim Kürt bireyi "derisinden soyup" başka birine çevirmek ister (15). Azad bu politik iklimde sanata ve ölmüş annesinin hayaletine sığınır:

> Ülke halkının yarısı yılanlar onları sokar diye kımıldamaya korkuyordu, diğer yarısını ise sessizlik yutmuş, yılanlar dillerini yemişti. Ben ise bazen çaresiz, kırgın, güçsüz ve hüzünlüydüm. Bazen de iki güç kaynağının varlığından kendimi zinde hissediyordum. Bunlardan biri o beyaz tablonun tuali önünde durarak renkleri birbirine karıştırmaktı; diğeri ise annemin ruhuydu (15).

Azad'ın resimlerinde askerî rejimin ve yılanların suretiyle karşılaşırız: "Benekli haki rengi her tabloya sirayet ediyordu. Her tablodan bir yılan başını çıkarıyordu. Bütün tablolarımın aynı olduğuna inanmaya başlamıştım. Hepsi de bir görüntüyü yansıtıyordu, o da yıkımdı" (37). Yûsiv, Baas rejiminde Kürt po-

litik ve entelektüel öznelliğini tanımlayan şeyin baskı, işkence ve sindirilmişlik olduğunu vurgular; bu politik ortamda, sürgün post-kolonyal öznenin kaderine dönüşür. Üniversiteyi okuduğu sırada resimlerinin içerdiği politik imalardan dolayı gözaltına alınıp işkence gören Azad, "ölümün ve yıkımın kuşatmadığı bir yer" (46) bulma umuduyla ülkesini terk eder; kaçak göç yollarında "siyah bir kuşa dönüşmüş olan annesinin ruhu" ona bir kılavuz gibi yardım eder (38).

Yûsiv'in romanında anadil yasağı, Kürtçeye dönük kültürel tahakküm politikaları, resmî dildeki eğitimin Kürt çocukların benliğinde yol açtığı ruhsal tahribat ve kolonyal iki dillilik gibi konular önemli bir yer tutar. Egemen resmî dilin "ruhsal boyun eğdirmenin aracı" işlevi gördüğünü (Thiong'o, 1986: 9) ima eden *99 Morîkên Belavbûyî*, kolonyal lingüstik şiddetin mirasını çocuk pedagojisi ekseninde ele alarak asimilasyon politikalarının yabancılaştırıcı etkilerinin altını çizer. *Decolonising the Mind*'da (1986) kolonyal eğitimin mirasını çocuk pedagojisi ekseninde irdeleyen Ngũgĩ wa Thiong'o Kenya eğitim sistemi kontekstinde İngilizce ile Kikuyu dili arasında inşa edilen hiyerarşinin "ödül" ve "ceza" mekanizması içinde icra edildiğini not eder; İngilizcede başarı "ödüllendirilirken" okulda Kikuyu konuşan çocuk "dayak cezası" ile karşı karşıya kalır. Yûsiv dile dair bu türden bir "ödül" ve "ceza" mekanizmasının Kürt çocuklarının eğitim yaşamını da tanımladığını vurgular. "Okulun dilini" bilmediği için tıpkı diğer Kürt çocukları gibi öğretmenler tarafından aşağılanan ve epey "sopa yiyen" (58) Azad bir an önce büyüyüp "öğretmenin dilini" öğrenmek ve "yetkililerin nefret ettiği" yasaklanmış dilinin cezalarından "kurtulmak ister" (58).

Melankolik bir öznellik ekseninde "yaralı bir dilin ve yaralı bir halkın" (60) Arap milliyetçiği altında deneyimlediği yarım yüzyıllık etnik marjinalleştirme ve baskı politikalarına tanıklık eden *99 Morîkên Belavbûyî* post-kolonyal Arap dünyasında zuhur eden yeni kolonyal tahakküm formlarına işaret eder. Öncülü Temê gibi, Yûsiv bir yandan Arap Kemeri politikalarıyla Kürt halkının mülksüzleştirilerek kendi anavatanında ikincil statüye hapsedilmesine dikkat çeker, öte yandan Kürdistan'ın bölünmüşlüğüne özel bir vurgu yaparak sorunu geniş bir ulusal bağlama yerleştirir. Yûsiv anavatanın bölünmüşlüğünü anlatıya entegre edilen dört yan öykü ile canlandırır. Kaderleri Almanya'da bir iltica kampında kesişen Mardinli Hemze'nin, Kerküklü Ehmedê Kerkûkî'nin, Amûdê'li Hemo ile Muxtar'ın ve Urumiyêli Behram'ın hikâyeleri anavatanın bölünmüşlüğünü vurgularken, karakterlerin yaşadığı benzer iltica ve sürgün deneyimleri Kürtlerin ortak yazgısına işaret eder. Bir *ara-yer* lokasyonunda biçimlenen göçmen ve diasporik öznellik ve diasporada deneyimlenen ırkçılık ve ayrımcılık temalarını da içeren *99 Morîkên Belavbûyî*, hikâyenin sonunda Rojava devrimine dikkat çekerek vatansızlığın yabancılaştırıcı mirasına karşı politik ve toplumsal bir umudu işaret eder.

Kürt politik, sosyal ve kültürel yaşamının çok yönlü bir temsilini sunarak kolonyal tahakküm ve baskının mirasını yetimliğin melankolisi ekseninde canlan-

dıran *99 Morîkên Belavbûyî* Kürdistan'ın diğer parçalarındaki muadilleri gibi bir yandan erken dönem romansal külliyatla post-kolonyal bir diyaloğu sürdürürken, öte yandan kolonyaliteyi kırılgan ve ikircikli bir öznellik sathında canlandırmayı dener. Modernist anlatı formlarından yaralanarak sosyo-politik realiteyi ve post-kolonyal öznelliği çok yönlülüğü ve karmaşık dinamikleri içerisinde resmetmeyi deneyen Yûsiv'in yas ve melankoli motiflerine temsil yatırımları anavatanın diğer parçalarından muadillerinin temsil yatırımlarıyla dikkate değer paralellikler arz eder.

Sonuç: Ulusal alegoriden kaybın alegorisine Kürt romanının değişen vurguları

Kolonyal bir baskı kontekstinde gelişip biçimlenen Kürt romanı erken dönemlerinden itibaren politik baskı, boyun eğdirilme, post-kolonyal öznellik, etnik marjinalleştirme, kültürel asimilasyon, ulusal direniş ve direnişin mirasları gibi meselelere angajmanıyla özgün bir post-kolonyal dokuya sahiptir; Kürt halkının kendi ulusal hafıza, duygu, düşünüş ve anlam ekonomisini hem yansıtarak hem de yeniden inşa ederek Kürt yaşamını post-kolonyal bir perspektiften canlandırır.

Bu çalışmada ele alınan romanların karşılaştırmalı okumasının açığa vurduğu en önemli bulgulardan birinin şu olduğu söylenebilir: Kürt romanında hikâyesi anlatılmaya değer bulunan kahraman ulusun kendi kaderini tayin hakkı mücadelesine angaje olmuş post-kolonyal öznedir. Bu yönüyle, Kürt romanı kuşatıldığı kolonyal dünyayı değiştirme arayışı içindeki post-kolonyal öznenin anlatısı olarak tanımlanabilir. Ulusal birlik vurgularının ve kahramanlık yinelemelerinin hükmettiği erken dönem metinler post-kolonyal kahramanı tek yönlü ve sıklıkla militan bir öznelliğe hapsederken modern ardıllar sadece direniş ve devrimci dinamizmi değil, aynı zamanda kaybın duygu ekonomisini post-kolonyal öznelliğin tanımlayıcı gösterenlerinden biri olarak kaydederler; baskı altındaki ulusun ve bireyin iç gerilimlerine, yetmezliklerine, çıkmazlarına, kayıplarına ve melankolik meşguliyetlerine daha fazla dikkat kesilirler.

Erken dönem Kürt romanları didaktik ulusal diyalogların karakterize ettiği basit kurmacalar olarak ortaya çıksa da ulusun kendi kaderini tayin hakkı konusunda berrak bir post-kolonyal bilince sahiptirler; Kürt halkının son yüzyıldır kendi kaderini tayin hakkı için verdiği post-kolonyal mücadeleleri kaydederek "tarihin nesnesi" olarak temsil edilenleri "tarihin öznesine" dönüştürmeyi denerler (Young, 2001: 59). Bedirxan'ın *Der Adler von Kurdistan*'a bir paratekst olarak entegre ettiği Kürdistan'ın kolonyal durumuna dair kısa analiz ve metinde icra ettiği ulusal kimlik, asimilasyon ve kültürel yabancılaşma temsili Beşikçi'nin *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*'da (1990) sunduğu post-kolonyal analizin öncülüdür. Qazi'nin 1959 tarihli *Pêşmerge*'si Bedirxan'ın post-kolonyal ana-

liz ve temsilini yineler; "dört parçaya bölünmüş ve yabancıların egemenliği altındaki Kürt ülkesinin" politik durumuna işaret ederken, tahakküm altındaki ulusun kaderini değiştirmeye girişmiş "Kürt ulusal kuşaklarının" mücadelelerini "dünya halklarının kurtuluş ve özgürlük" mücadelelerinin bir örneği olarak kaydeder (84). Temê, *Pala Bêşop*'ta (1983) Kürdistan'ı bölen sınırların yapaylığının eleştirel bir temsilini sunarak Bedirxan'ın ve Qazi'nin post-kolonyal temsillerini tasdik eder; "Kürtleri her zaman kendilerine piyon yapmak isteyen dört devletin" (74) politik ve kültürel tahakküm politikalarını ve Kürdistan'ın devletlerarası bir sömürge olduğu gerçeğini görünür kılmayı dener. Ehmed'in *Janî Gel*'i (1972) dört devlet arasında bölünmüş Kürdistan temsilini spesifik olarak içermese de metnin kolonyal tabiiyetin Kürt özne için yarattığı dram haline özel vurgusu anavatanın her bir yakasına hükmeden tarihsel ve politik realiteyi kucaklamaya matuftur.

Ulusal birlik kaygıları ve militan kahramanlık vurguları erken dönem romancıların kolonyalite, direniş ve direnişin mirası temsillerinin ana çerçevesini belirlerken ardıllar öncüllerin ele almaktan imtina ettiği politik, toplumsal ve kültürel iç gerilim, ihtilaf, çelişki ve yozlaşmalara daha fazla dikkat kesilerek kolonyalite ve ulusal direnişin mirasını çok yönlülüğü içinde canlandırmayı denerler. Nehayî'nin *Gulî Şoran*'ı (1997), Elî'nin *Diwahemîn Henary Dûnya'sı* (2002), Özmen'in *Rojnivîska Spinoza*'sı (2008) ve Yûsiv'in *99 Morîkên Belavbûyî*'si (2015) bir yandan modernist edebî biçimler denerken öte yandan Kürt öznelliğini kuşatan kolonyal dünyayı çok yönlülüğü içerisinde ele alarak Kürt yaşamının ve bireyinin farklı yönlerine ışık tutarlar.

Kürt romanının modernist estetiklerle angajmanının post-kolonyal anlatı ve öznellik formlarına kazandırdığı derinliğin altını çizen bu çalışma, modern Kürt romanında büyük ölçüde politik bağlamda zuhur eden "yaslı bilinç" temsillerinin sadece ulusal politiği imlemediğini, aynı zamanda kayıp, yas, melankoli ve parçalanmış öznellik gibi evrensel insanlık durumlarına dair özgün içgörüler sunarak melankolik öznellikler hakkındaki bilgi ve anlayışlarımızı derinleştirdiğine dikkat çeker. Modern Kürt romanının kayıp ve melankoli ekseninde ürettiği bu ayırt edici hüzün dağarcığının Kürt yaşamına hükmeden kolonyal baskılar tarihinin Kürt toplumunu ve bireyini hapsettiği kayıp iklimiyle yakından ilintili olduğuna kuşku yok. Mikhail Bakhtin'in işaret ettiği gibi ulusal bir romansal düzyazı "aslında makrokozmosu yansıtan organize bir mikrokozmos" ise (2006: 295), modern Kürt romancıların kaybın duygu ekonomisine temsil yatırımları tarihsel ve sosyo-politik realiteyi kucaklamaya matuf temsil yatırımları olarak değerlendirilebilir. Temsilin kahramanlığın epiğinden kaybın alegorisine evrildiği, metnin ilgisinin ulusal kahramanlık tasvirlerinden kayıp hallerine ve melankoli aktlarına yöneldiği bu edebî trend, kayıp ve melankoli yinelemelerini modern Kürt romanının post-kolonyal dokusunu anlama ve bağlamsallaştırmada kritik yinelemeler kılar aynı zamanda.

Modern Kürt romancıların kolonyalitenin kayıplarını kaydetmeye dönük kültürel kaygılarının modernist romancıların modernitenin kayıplarını kaydetmeye yönelik kültürel kaygılarıyla dikkate değer paralellikler arz ettiğini ayrıca not etmek gerek. Clewell (2009) 20. yüzyılın ilk çeyreğini bir kayıplar endeksi olarak deneyimleyen modernist romancıların, kendilerini "modernitenin kayıpları hakkında yazma" misyonuyla yükümlü hissettiklerini, "savaşın kıyımı" ve "kültürün modernleşmesi" gibi bir dizi toplumsal olayın yol açtığı kayıplara odaklanarak yas hakkında "yeni düşünme biçimleri" önerdiklerini tartışır. Modernist estetiğin, kaybın ve yasın temsili konusunda ayırt edici bir "donanıma" sahip olduğuna dikkat çeken Clewell, erken dönem modernist yazarların "edebî bir yas söylemi üreterek modernite kültüründeki bir boşluğu doldurduğunu" vurgular (2009: 14). Clewell'in (2009) modernist romancıların ayırt edici ilgilerinden biri olarak tanımladığı "yaslı bilinç" modern Kürt romancıların da temel ilgilerinden birini oluştururken, temsilin biçimine dönük modernist kaygılar modern Kürt romanlarının bir diğer ayırıcı veçhesini oluşturur.

Bu spesifik ilgi, kaygı ve tematik vurgularıyla modern Kürt romancılar Kürt romanına odaklanan çalışmalara bir okuma ve yorumlama yöntemi de önerirler aslında; metinin kendi otoritesini kurarak önerdiği bu okuma yöntemi bir yandan anlatıda icra edilen formun analizini gereksinirken öte yandan kaybın psikanalitiğine eleştirel bir angajmanı gereksinir. Sömürgeleştirilmiş halkların, baskı altındaki ezilen ulusal toplulukların, etnik azınlıkların ve diasporik grupların edebî metinlerini anlama ve yorumlama konusunda sunduğu önemli imkânlara karşın, post-kolonyal okuma büyük ölçüde (politik ve tarihsel) içerik merkezli bir okuma pratiğidir hâlâ; post-kolonyal metnin estetik kabiliyetleri sıklıkla ihmal edilirken içerdiği/içerdiği varsayılan "ulusal alegorinin" (Jameson, 1986) çözümlemesi bu okuma girişimlerinin enerjisinin önemli bir kısmını tüketir. Bu okumalar metindeki *Marxçı* öğeleri tercihen öne çıkararak sahip olduğu/olabileceği *Freudcu* öğeleri de gözden kaçırır genellikle. Jameson'ın "ulusal alegori" kavramına sıklıkla dar bir zaviyeden yaklaşıldığına dikkat çeken Szeman'ın da not ettiği gibi, "post-kolonyal edebiyat eleştirisi olarak geçen" birçok çalışma bir yandan Jameson'ın ulusal alegori kavramını eleştirirken, öte yandan "post-kolonyal metinleri çeşitli türlerde politik alegorilere dönüştüren yalnızca birinci düzey bir dolayım okuması gerçekleştirir" (2006: 197). Alanın bu okuma alışkanlıkları, post-kolonyal edebî metne dönük sadece "post-kolonyal formalist" okumalar (Melas, 2007) değil, aynı zamanda eleştirel psikanalitik okumalar geliştirmenin kritik önemine işaret eder.

Bu çalışmada ele alınan modern metinlerin biçime dönük kaygılarının ve Freudyen yatırımlarının analizinin açığa vurduğu gibi, modern Kürt romanı *Marxçı* olduğu kadar *Freudcu*dur da ve kolonyal/post-kolonyal durumu modern anlatı formlarında yeniden inşa etme konusunda yaratıcıdır. Kürt edebiyat eleştirisi modern Kürt romanının içerdiği post-kolonyal ve/veya anti-kolonyal içe-

rikler ile modernist formların iç içeliğini, bu senkronizasyonun ürettiği yeni anlam ve otantik anlatı formlarını ve *Marxçı* öğelerle *Freudcu* öğelerin kaynaşmış imajlarını alımlayıp/ayrımsayabildiği ölçüde bu külliyatın post-kolonyal icralarını nüansları içerisinde bağlamsallaştırabilir. Bu türden bir okuma yöntemi gelişmekte olan Kürt edebiyat eleştirisini politik, kültürel ya da etnografi odaklı tekdüze bir post-kolonyal okuma olmaktan kurtararak metindeki içerik ile biçimin, politik ile poetiğin, toplumsal ile libidinalin, lokal ile evrenselin analizini kucaklayan çok yönlü bir post-kolonyal okuma pratiğine evrilmesine imkân sunacaktır.

Kürt romanını post-kolonyal yaklaşım ve eleştiriler ışığında okumayı deneyen bu çalışma, modern Kürt romanlarının post-kolonyal yinelemelerini ve psikanalitik konfigürasyonlarını okumaya geniş biçimde entegre ederken, metinlerin biçimsel kabiliyetlerine de dikkat çekmeye çalıştı. Sınırlı sayıda modern metnin okumasına dayanan bu çalışma modern Kürt romanındaki post-kolonyal icraların genel bir resmini sunar sadece; bu külliyatın post-kolonyal yinelemelerini, Freudyen yatırımlarını ve biçimsel kabiliyetlerini geniş çeşitliliği içinde açığa vurmak için metni "sayfadan okumayı" deneyen daha fazla çalışmanın yapılması gerektiğine kuşku yok.

KAYNAKÇA

Adam, I. ve Tiffin, H. der. (1991) *Past the Last Post-Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, Harvester Wheatsheaf, Exeter.

Abdulkarim, C. ve Saeed, I. (2019) "The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel", *International Journal of Kurdish Studies*, https://www.researchgate.net/publication/336349579

Adsay, F. (2013). *Romana Kurdî (Kurmancî) Ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Zanîngeha Mêrdîn Artukluyê Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Mardin.

Ahmad, A. (1987) "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text*, 17: 3-25.

Ahmad, A. (1995) "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class*, 36(3): 1-20.

Ahmadzadeh, H. (2003) *Nation and Novel - A Study of Persian and Kurdish Narrative Discourse*, Uppsala University, Uppsala.

Alan, R. (2013) *Folklor û Roman: Li Dor Texeyyulên Berê Rêçên Îroyîn*, Peywend, İstanbul.

Alan, R. (2015) "Modern Kürt Edebiyatında Kolonyal Karşılaşmalar, Ulusal İmaj ve Tersyüz Olmuş Bir Klişe", *Monograf Edebiyat Eleştiri Dergisi*, 3: 369-399.

Alp, S. (2000) *Devran*, Doz, İstanbul.

Alp, S. (1981) *Dino ile Ceren*, Yazko, İstanbul.

Alp, S. (1977) *Welat - İskancının Türküsü*, Komal, Ankara.

Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin, H. (1989 [2002]) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, Londra.

Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin, H. der. (1995) *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, Londra.

Ataş, A. (2022) *Resistance, Loss and Grief: The Implications of Melancholy in Modern Kurdish Novels*, Yayımlanmamış doktora tezi, Londra SOAS Üniversitesi Kültürel, Edebî ve Post-kolonyal Çalışmalar Merkezi, Londra.

Ayebe, L. (2007) Gava *Heyatê*, Belkî, İstanbul.

Aydoğan, S. İ. (2002) *Reş û Spî*, Nefel, Stockholm.

Aydoğan, S. İ. (2014) *Guman 2 - Wêjeya Kurdî û Romana Kurdî*, Rûpel, İstanbul.

Bahun, S. (2014) *Modernism and Melancholia: Writing as Countermourning*, Oxford University Press, New York.

Bakhtin, M. (2006) *The Dialogic Imagination - Four Essays*, çev. C. Emerson ve M. Holquist, University of Texas Press, Texas.

Baksi, M. (2007) *Hêlîn*, Lis, Diyarbakır.

Ball, C.J. (2003) *Satire and the Postcolonial Novel: V.S. Naipaul, Chinua Achebe, Salman Rushdie*, Routledge, New York.

Bedirxan, K.A. ve Falgairolle, A.D. (2013) *Kürdistan Kralı*, çev. Ferhat Öztürk, Avesta, İstanbul.

Bedirxan, K.A. ve Oertel, H. (2014) *Kürdistan Kartalı - Yado*, çev. İlhami Yazgan, Avesta, İstanbul.

Behdad, A. (2000) "Une Pratique Sauvage: Postcolonial Belatedness and Cultural Politics" Afzal-Khan, F. ve Seshadri-Crooks, K. (der.) *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies* içinde, Duke University Press, Durham ve Londra.

Beşikçi, İ. (1990) *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Alan, İstanbul.

Bhabha, K.H. (1994) *The Location of Culture*, Routledge, New York.

Bocheńska, J. (2014) "Kurdish Contemporary Literature in Search of Ordo Amoris. Some Reflections on the Kurdish Literary Tradition and Ethicism", *Nûbihar Akademî*, 1: 35-54.

Bocheńska, J. (2016) "In search of moral imagination that tells us 'who the Kurds are': Toward a new theoretical approach to modern Kurdish literature", *Kurdish Studies*, 4(1): 78-93.

Bocheńska, J. (2018) "Between Honour and Dignity. Kurdish Literary and Cinema Narratives and Their Attempt to Rethink Identity and Resistance" Bocheńska, J. (der.) *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of the Cricket* içinde, Palgrave, İsviçre.

Boehmer, B. (2005) *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford University Press, Oxford.

Bohata, K. (2004) *Postcolonialism Revisited - Writing Wales in English*, The University of Wales Press, Cardiff.

Bradbury, M. ve McFarlane, J. der. (1991) *Modernism: A Guide to European Literature, 1890-1930*, Penguin, Londra.

Brîndar, (1982) *Keça Kurd - Xanê*, kendi yayını, Almanya.

Brîndar, (1983) *Soro*, kendi yayını, Almanya.

Caf, A.M. (2016). *Meseleya Wijdanê*, çev. Ziya Avcı, Avesta, İstanbul.

Can, T. (2015) *Magical Realism in Postcolonial British Fiction: History, Nation, and Narration*, Ibidem-Verlag, Stuttgart.

Casanova, G.P. (1965) "Internal Colonialism and National Development", *Studies in Comparative International Development*, 1(4): 27-37.

Çelik, A. ve Öpengin, E. (2016) "The Armenian Genocide in the Kurdish Novel: Restructuring Identity through Collective Memory", *European Journal of Turkish Studies*, DOI: http://ejts.revues.org/5291.

Cewerî, F. (2014) *Ez ê yekî bikujim*, Avesta, İstanbul.

Cewerî, F. (2015) *Maria Melekek Bû*, Avesta, İstanbul.

Ceyran, M. (2017) *Mevsim Yas*, Sel, İstanbul.

Chávez, J.R. (2011) "Aliens in Their Native Lands: The Persistence of Internal Colonial Theory", *History Faculty Publications*, DOI: http://digitalrepository.smu.edu/hum_sci_history_research/5

Cindî, H. (2008) *Hewarî*, Lis, Diyarbakır.

Clewell, T. (2009) *Mourning, Modernism, Postmodernism*, Palgrave Macmillan, New York.

Dean, S. (1986) "Introduction" Eagleton, T., Jameson, J. ve Said, E., *Nationalism, Colonialism, and Literature* içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Dever, C. (1998) *Death and the Mother from Dickens to Freud: Victorian Fiction and Anxiety of Origins*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dirke, V.S. (2007) "Pop Literature in the Berlin Republic" Taberner, S. (der.) *Contemporary German Fiction: Writing in the Berlin Republic* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

During, S. (1995), "Postmodernism or Post-colonialism Today" Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin, H.

(der.) *The Post-colonial Studies Reader* içinde, Routledge, Londra, 125-129.

Durrant, S. (2004) *Postcolonial Narrative and the Work of Mourning - J.M. Coetzee, Wilson Harris, and Toni Morrison*, State University of New York Press, Albany.

Ehmed, İ. (1992) *Jana Gel*, çev. Elîşêr, APEC, Stocokholm.

Elî, B. (2011) *Hinara Dawî Ya Dinyayê*, çev. Besam Mistefa, Avesta, İstanbul.

Elî, B. (2012) *Êvara Perwaneyê*, çev. Besam Mistefa, Avesta, İstanbul.

Erdem, S. (2018) *Political fictions and fictional politics: A comparative study of the political unconscious in the Turkish and Kurdish novel*, Yayımlanmamış doktora tezi, Oxford Üniversitesi St. Antony's College, Oxford.

Ernst, T. (2015) "Pop vs. Plagiarism: Popliterary Intertextuality, Author Performance and the Disappearance of Originality in Helene Hegeman" McCathy, M. (der.) *German Pop Literature - A Companion* içinde, De Gruyter, Almanya.

Evdilrehman, E. (2004) *Xatê Xanîm*, Belkî, İstanbul.

Evdilrehman, E. (2012) *Gundê Mêrxasan*, Lis, Diyarbakır.

Evdilrehman, E. (2012) *Morof*, Lis, Diyarbakır.

Fanon, F. (2001) *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londra.

Faris, B.W. (2004) *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*, Vanderbilt University Press, Nashville.

Freud, S. (1917) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, The Hogarth Press, Londra.

Freud, S. (1917) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XVI (1916-1917) - Introductory Lectures on Psycho-Analysis (Part III)*, çev. ve der. James Strachey, Vintage, Londra.

Galip, B.Ö. (2015) *Imagining Kurdistan: Identity, Culture and Society*, I.B. Tauris, Londra.

Gana, N. (2011) *Signifying Loss - Towards a Poetics of Narrative Mourning*, Bucknell University Press, Lewisburg.

Gandhi, L. (2019) *Postcolonial Theory: A Critical Introduction - Second Edition*, Columbia University Press, New York.

Ghobadi, K. (2015) *Subjectivity in Contemporary Kurdish Novels: Recasting Kurdish Society, Nationalism, and Gender*, Yayımlanmamış doktora tezi, Exeter Üniversitesi Kürt Çalışmaları Bölümü, Exeter.

Gardiner, M. (2011a) "Introduction" Gardiner, M., Macdonald, G. ve O'Gallagher, N. (der.) *Scottish Literature and Postcolonial Literature: Comparative Texts and Critical Perspectives* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Gardiner, M., Macdonald, G. ve O'Gallagher, N. der. (2011b) *Scottish Literature and Postcolonial Literature: Comparative Texts and Critical Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Girard, R. (1976) *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Gymnich, M. vd. (2018) "Introduction" Gymnich, M. vd. (der.) *The Orphan in Fiction and Comics since the 19th Century* içinde, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

Harlow, B. (1987) *Resistance Literature*, Methuen & Co, New York.

Hassanpour, A. (1992) *Nationalism and Language in Kurdistan 1918-1985*, Mellen Research University Press, San Francisco.

Hechter, M. (1975 [1999]) *The Celtic Fringe in British National Development: Internal Colonialism*, Transaction Publishers, Piscataway.

Îbo, S. (2009) *Kurdê Rêwî*, Avesta, İstanbul.

Jameson, F. (1986) "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 15: 65-88.

Karakurt, M.E. (2009) *Dağları Bekleyen Kız*, Bilgi, İstanbul.

Kemal, Y. (2017) *Ağrıdağı Efsanesi*, YKY, İstanbul.

Kemal, Y. (2013) *Yağmurcuk Kuşu - Kimsecik*, YKY, İstanbul.

Knight, S. (2006) "Crimes Domestic and Crimes Colonial: The Role of Crime Fiction in Developing

Postcolonial Consciousness" Matzke, C. ve Muehleisen, S. (der) *Postcolonial Postmortems: Crime Fiction from a Transcultural Perspective* içinde, Rodopi, Amsterdam ve New York.

Kristeva, J. (1987) "On the Melancholic Imaginary", *New Formations*, 3: 5-18.

Kristeva, J. (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia*, çev. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York.

Laachir, K. (2015) "The aesthetics and politics of 'reading together' Moroccan novels in Arabic and French", *The Journal of North African Studies*, 21(1): 22-36, http://eprints.soas.ac.uk/22156/

Lane, R. (2006) *The Postcolonial Novel*, Polity Press, Cambridge.

Lazarus, N. (1990). *Resistance in Postcolonial African Fiction*, Yale University Press, New Haven ve Londra.

Lazarus, L. (2011) *The Postcolonial Unconscious*, Cambridge University Press, Cambridge.

Matzke, C. ve Muehleisen, S. der. (2006) *Postcolonial Postmortems: Crime Fiction from a Transcultural Perspective*, Rodopi, Amsterdam ve New York.

McCathy, M. der. (2015) *German Pop Literature - A Companion*, De Gruyter, Almanya.

McLeod, J. (2000) *Beginning Postcolonialism*, Manchester University Press, Manchester.

Melas, N. (2007) *All the Difference in the World: Postcoloniality and the Ends of Comparison*, Stanford University Press, Stanford.

Memmi, A. (2003) *The Colonizer and the Colonized*, çev. Howard Greenfeld, Earthscan, Londra.

Moore-Gilbert, B. (1997) *Postcolonial Theory - Contexts, Practices, Politics*, Verso, Londra.

Nas, A. (2013) "Mehmed Uzun's Postcolonial Struggle: Between National Allegory and Hybridity", *European Journal of Social Sciences*, 37: 176-190.

Nazê, B. (2010) *Dara Pelweşiyayî*, Lîs, Diyarbakır.

Nehayî, E. (2012) *Gulên Şoran - Li Pey Qederke Winda*, çev. Besam Mistefa, Avesta, İstanbul.

Norridge, Z. (2016) "Magical/Realist Novels and 'The Politics of the Possible'" Quayson, A. (der.) *The Cambridge History of Postcolonial Literature* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Omar, A.A. (2016) *The Iraqi Kurdish Novel, 1970-2011: A Genetic-Structuralist Approach*, Yayınlanmamış doktora tezi, Exeter Üniversitesi Kürt Çalışmaları Bölümü, Exeter.

Özmen, Ş. (2014) *Spinoza'nın Günlüğü*, çev. Abdullah Koçal, Everest, İstanbul.

Polat, Ö. (2011) *Dilan*, Evrensel, İstanbul.

Polat, Ö. (2013) *Mahmudo ile Hazel*, Evrensel, İstanbul.

Polat, Ö. (2011) *Saragöl*, Evrensel, İstanbul.

Prasad, M. (1997) "On the Question of a Theory of (Third) World Literature" McClintock, A., Mufti, A. ve Shohat, E. (der) *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Qazi, R. (1959 [1997]) *Pêşmerge*, çev. Ziya Avcı, Weşanên Nûdemê, Stockholm.

Quayson, A. der. (2016) *The Cambridge Companion to the Postcolonial Novel*, Cambridge University Press, Cambridge.

Quigley, M. (2013) *Empire's Wake: Postcolonial Irish Writing and the Politics of Modern Literary Form*, Fordham University Press, New York.

Said, E. (1986) "Yeats and Decolonization" Eagleton, T., Jameson, F. ve Said, E. *Nationalism, Colonialism, and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Saîb, C. (2009) *Di xew de*, çev. Ziya Avcı, Avesta, İstanbul.

Samancı, S. (2011) *Korkunun Irmağında*, Sel, İstanbul.

Szeman, I. (2006) "Who's Afraid of National Allegory? - Jameson, Literary Criticism, Globalization" Irr, C. ve Buchanan, I. (der.) *On Jameson: From Postmodernism to Globalization* içinde, State University of New York, New York.

Şemo, E. (2007) *Dimdim*, Lis, Diyarbakır.

Şemo, E. (2015) *Jiyana Bextewar*, Lis, Diyarbakır.

Şemo, E. (2016) *Hopo*, Lis, Diyarbakır.

Şemo, E. (2015) *Şivanê Kurmanca*, Lis, Diyarbakır.

Şêr, F. (2022) *Sûretên Pîştê: Barê Metîngeriyê Di Anatomiya Edebî ya Helîm Yûsiv de*, Peywend, Ankara.

Slemon, S. (1991) "Modernism's Last Post" Adam, I. ve Tiffin, T. (der.) *Past the Last Post - Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism* içinde, Harvester Wheatsheaf, Exeter.

Spivak, G.C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge.

Strohmeier, M. (2003) *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes*, Koninklijke Brill NV, Leiden.

Temê, X. (1983) *Pala Bêşop*, SARA, İsveç.

Thiong'o, W.N. (1986) *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature*, James Currey Ltd, Suffolk.

Uzun, M. (1989) *Siya Evînê*, Weşanxana Orfeus, Stockholm.

Uzun, M. (2002) *Bîra Qederê*, Avesta, İstanbul.

Uzun, M. (2002-2003, [2010]), *Hawara Dîcleyê*, Ithaki, İstanbul.

Uzun, M. (2005) *Küllerinden Doğan Dil ve Roman*, Ithaki, İstanbul.

Uzun, M. (2010) *Tu*, Ithaki, İstanbul.

Watt, I. (2015) *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Penguin, Londra.

Williams, P. (2016) "Gaps, Silences and Absences: Palestine and Postcolonial Studies" Bernard, A., Elmarsafy, Z. ve Murray, S. (der.) *What Postcolonial Theory Doesn't Say* içinde, Routledge, New York.

Wisker, G. (2007) *Key Concepts in Postcolonial Literature*, Palgrave Macmillan, Londra.

Wollaeger, M. ve Dettmar, J.H.K. (2014) "Series Editors' Foreword" Bahun, S. (der.) *Modernism and Melancholia: Writing as Countermourning* içinde, Oxford University Press, New York, ix-xi.

Yeşilmen, D. (2019) "Towards a resistance literature: the struggle of Kurdish-Kurmanji novel in post 2000s'" L. Drechselova ve A. Çeliki (der.) *Kurds in Turkey, Ethnographies of Heterogeneous Experiences*, Lexington Books, Londra.

Young, C.J.R. (2001) *Postcolonialism: An historical introduction*, Blackwell Publishing, Oxford.

Young, C.J.R. (2009) "What is the Postcolonial?", https://www.researchgate.net/publication/292498653_What_is_the_Postcolonial/citation/download

Yûsiv, H. (2015) *99 Morîkên Belavbûyî*, Peywend, İstanbul.

Zeraq, D. (2005) *Şevên Winda Wêneyên Meçhûl*, Lis, Diyarbakır.

Zeraq, D. (2011) *Mirina Bêsî*, Lis, Diyarbakır.

Zeraq, D. (2014) *Nexşên Li Giyan*, Lis, Diyarbakır.

Emekliler, emekçiler ve AKP: 2023-2024 seçimlerinde oy geçişleri

*Erol Taymaz**

Özet: 14 Mayıs 2023 Cumhurbaşkanlığı ve Milletvekili Seçimleri, yüksek enflasyon ve Kahramanmaraş depremi koşullarında yapıldı. Yüksek enflasyon altında gelir düzeyleri düşen emekçilerin ve emeklilerin başta AKP olmak üzere hükümetteki partileri cezalandıracağı bekleniyordu, fakat seçim sonuçları muhalefet için tam bir hayal kırıklığı oldu. 31 Mart 2024 Yerel Seçimleri'ne bu hayal kırıklığı ile gidildi fakat bu sefer muhalefet beklenmedik bir başarı kazandı. Bu çalışmada 2023-2024 arasında seçmen davranışının nasıl değiştiğini, 2023'te AKP'ye oy veren seçmenin 2024'teki tercihleri açısından değerlendiriyoruz. Bu değerlendirmeyi yaparken il düzeyindeki verileri kullanarak özellikle emeklilerin ve emekçilerin AKP seçmenlerinin oy verme davranışındaki değişikliğe etkisine bakıyoruz. Tahmin sonuçlarına göre, beklentilerin aksine, emeklilerin ve işçilerin nüfus içindeki oranı ile AKP seçmeninin 2024 seçiminde AKP'den ayrılma oranı arasında negatif bir ilişki bulunuyor. Bulgular il düzeyindeki dinamiklerin çok farklı olabileceğini ve bu nedenle basit genelleştirmelerin ötesinde kapsamlı analize gereksinim olduğunu gösteriyor.

Anahtar sözcükler: Oy verme davranışı, ekolojik çıkarım, Türkiye'de 2024 Yerel Seçimleri.

Giriş

14 Mayıs 2023 Cumhurbaşkanı ve Milletvekili Genel Seçimleri hayat pahalılığının hızla arttığı ve Kahramanmaraş depreminin tüm acısının yaşandığı bir dönemde yapıldı. Kasım 2022'de %86'ya ulaşan enflasyon oranı[1] ancak (elektrik ve doğal gaz fiyatlarında olduğu gibi) seçime yönelik geçici tedbirlerle Ni-

(*) İktisat Bölümü, ODTÜ, Ankara. https://users.metu.edu.tr/etaymaz

1 Bu çalışmada seçim sonuçlarına ilişkin veriler Yüksek Seçim Kurulu (YSK), çalışan ve emekli sayısına ilişkin veriler Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) ve diğer tüm veriler Türkiye İstatistik Kurumu'ndan (TÜİK) temin edilmiştir. Burada kullanılan yerel seçim verileri 7 Nisan itibarıyla olduğu için daha sonra seçim sonuçlarına yapılan itirazlar ve yeniden yapılan seçimlerden dolayı nihai veriler ile küçük farklılıkları vardır.

san 2023'te %44'e indirilebildi. Asgari ücrette yapılan önemli artışa karşın[2] asgari ücretlilerin ve emeklilerin satın alma gücü hızla düşüyordu. Seçimler yaklaşırken, Fatih Özatay'ın yazdığı gibi, Süleyman Demirel'in unutulmaz sözlerinden biri giderek daha fazla duyulmaya başlandı: "Boş tencerenin yıkamayacağı iktidar yoktur" (Özatay, 2023).

Yapılan kamuoyu araştırmalarının çoğu, cumhurbaşkanlığı seçimini Kemal Kılıçdaroğlu'nun kazanacağını, muhalefet partilerinin de TBMM'nde çoğunluğu oluşturacağını söylüyordu.[3] Yurtiçinde 60,8 ve yurt dışında 3,4 milyon kayıtlı seçmenin rekor katılım sağladığı seçimler muhalefet açısından tam bir hayal kırıklığı ile sonuçlandı. Boş tencere iktidarı yıkamamıştı.

31 Mart 2024 Mahalli İdareler Genel Seçimleri'nde ("yerel seçimler") muhalefetin motivasyonu 2023 seçimleri ile karşılaştırılamayacak düzeyde düşüktü. Fakat 2024 Yerel Seçimleri de bir başka sürpriz ile sonuçlandı. CHP 2002'den sonra yapılan seçimlerde ilk kez birinci parti olurken, büyük şehirlerin büyük kısmına ek olarak, AKP'nin kalesi olarak bilinen bazı illerde de muhalefet partileri belediye başkanlıklarını kazandı. İstanbul ve özellikle Ankara'da CHP ve AKP arasındaki oy farkı tüm beklentilerin ötesindeydi.

2024 Yerel Seçimleri nihayet Demirel'i haklı çıkarmış gibiydi. 2023 Seçimleri'nden sonra enflasyon oranı tekrar yükselişe geçti, fakat fiyatlardaki hızlanan artışa karşın ücretlerde benzer bir artış gerçekleşmedi. Özellikle emekli maaşlarındaki artış hem az oldu, hem de emeklileri rencide edecek şekilde gerçekleşti. Hükümet Ocak 2024'te SSK ve Bağ-Kur emeklilerine %37,57 zam yapacağını açıkladı, tepkiler üzerine, bir lütufta bulunurcasına zam oranı 5 puan artırıldı, son aşamada, TBMM'de oran %49,25'e yükseltildi. Fakat bu artışa karşın en düşük emekli maaşının asgari ücretin çok altında kalması, emeklilerin tepkisinin şimdiye kadar hiç olmadığı ölçüde artmasına ve görünür kılınmasına yol açtı. Bu nedenle 2024 Yerel Seçimleri "kızgın emeklilerin intikamı" olarak göründü.

Bu çalışmada, AKP'nin oylarındaki değişimde emekli ve emekçilerin katkısını inceliyoruz. Bunu yaparken önce iki seçim arasındaki oy geçişlerini tahmin etmek için kullandığımız yöntemi özetliyor (Bölüm 2), sonra 2023 Milletvekili Seçimleri'nde AKP'nin aldığı oyların 2024 Yerel Seçimleri'nde nereye gittiğine bakıyoruz (Bölüm 3). Daha sonra 2023-2024 arasında AKP'de kalan veya diğer partilere giden oyların hangi değişkenlerden etkilenebileceğini görsel ve istatistiksel olarak inceliyoruz (Bölüm 4). Çalışmamız kısa bir değerlendirme ile tamamlanıyor (Bölüm 5).

---

2 2022 Temmuz ve 2023 Ocak ayında yapılan artışlar sonucu asgari ücret (Ocak 2022'ye göre) %100 arttırıldı.

3 Seçim anketleri için bkz. *Wikipedia*: https://tr.wikipedia.org/wiki/2023_Türkiye_cumhurbaşkanlığı_seçimi_için_yapılan_anketler https://tr.wikipedia.org/wiki/Ülke_çapında_2023_Türkiye_genel_seçimleri_için_yapılan_anketler

Oy geçişleri nasıl tahmin edilebilir?

İki seçim arasındaki oy geçişleri, oy farklılıkları üzerinden istatistiksel yöntemlerle tahmin edilebilir.[4] Örneğin Tablo 1'de Siverek'in Gürakar mahallesinde 2023 ve 2024 seçimlerinde[5] en büyük üç partinin aldığı oy sayıları görünüyor. "Diğer" kategorisi diğer partileri, geçersiz oyları ve seçime katılmayanları kapsıyor. Ayrıca satır ve sütun toplamlarının eşit olması için iki seçim arasındaki seçmen sayısındaki fark da "Diğer" kategorisinde yer alıyor.

TABLO 1
2023 ve 2024 Seçim Sonuçları, Gürakar Mahallesi
(Şanlıurfa, Siverek)

	AKP	*DEM*	*YRP*	*Diğer*	*Seçim 2023*
AKP	x_{AA}	x_{AD}	x_{AY}	x_{AR}	1011
DEM	x_{DA}	x_{DD}	x_{DY}	x_{DR}	894
YRP	x_{YA}	x_{YD}	x_{YY}	x_{YR}	20
Diğer	x_{RA}	x_{RD}	x_{RY}	x_{RR}	292
Seçim 2024	218	501	1331	167	

Tablo 1'de son sütun ve en alt satırdaki değerler gözlenen değerler. Tablo içindeki gözlenemeyen x değerleri oy geçişlerini gösteriyor. Bu tabloya göre, Gürakar mahallesinde AKP 2023 seçimlerinde 1.011 oy aldığı halde, 2024 seçimlerinde sadece 218 oy alabilmiş. Buna karşın YRP oyunu 20'den 1.331'e çıkarmış. Bu sayılara bakarak gözlenemeyen x değerleri konusunda bir tahminde bulunmak mümkün. Örneğin x_{AY} 2013'te AKP'ye ve 2014'te YRP'ye oy veren kişi sayısını gösteriyor, bu sayının yüksek olması gerektiğini söyleyebiliriz, çünkü DEM ve Diğer kategorilerinde kaybedilen tüm oyların YRP'ye gittiği varsayılsa bile (x_{DY} = 393 ve x_{RY} = 125), AKP'den en az 793 oyun YRP'ye gitmiş olması gerekiyor. Bu tahmini yaparken AKP, DEM ve Diğer partilere 2024'te oy verenlerin 2023'te aynı partiye oy verdiğini varsayıyoruz fakat doğal olarak bu partiler arasında da oy geçişleri olabilir. Bu nedenle sadece bir tablodan tüm oy geçişlerinin (x değerlerinin) tahmin edilmesi mümkün değildir.

Şanlıurfa'da bulunan tüm mahalleler (yaklaşık 1.400 mahalle) için 2023 ve 2024 seçim sonuçları mevcut. Şanlıurfa mahallelerindeki seçmenlerin benzer oy davranışı gösterdiği varsayılırsa, oy geçişleri istatistiksel yöntemlerle tahmin

4 Oy geçişleri anket yoluyla da tahmin edilebilir fakat bu tip anketler genelde ülke düzeyinde tahminde bulunacak şekilde yapılmaktadır. Seçmen davranışları daha alt düzeyde, örneğin il düzeyinde farklılaşıyorsa, anket örnekleminin il düzeyinde tahmin verecek şekilde seçilmesi, yani toplam örneklemin çok büyük olması gereklidir.

5 Bundan sonra, aksi belirtilmedikçe, 2023 seçimi "2023 Milletvekili Genel Seçimi" ve 2024 seçimi "2024 İl Genel Meclisi/Büyükşehir Belediye Meclise Seçimi" anlamında kullanılmaktadır.

edilebilir. Örneğin, herhangi bir mahallede her iki seçimde AKP'ye oy veren seçmen sayısı aşağıdaki şekilde tanımlanabilir:

$$x_{i,AA} = p_{AA} S_{i,A}$$

Bu denklemde $S_{i,A}$ i-mahallesinde 2023 yılında AKP'ye oy veren seçmen sayısını, p_{AA} Şanlıurfa'da 2023'te AKP'ye oy veren bir seçmenin 2024'te yine AKP'ye oy verme olasılığını göstermektedir. Mahalle bazında p_{AA} değerleri, ortak bir dağılımdan çekildikleri varsayımı altında, tüm mahallelerin verileri kullanılarak istatistiksel yöntemlerle tahmin edilebilmektedir. Tahmin edilen olasılık değerleri kullanılarak $x_{i,AA}$ değerleri (i-mahallesinde her iki seçimde AKP'ye oy veren seçmen sayısı) hesaplanabilir.

Bu çalışmada mahalle düzeyinde (Türkiye genelinde yaklaşık 100.000 mahalle) 2023 milletvekili genel seçimleri ve 2024 belediye meclisi seçimleri verilerini kullanılarak her il için ayrı ayrı oy geçiş oranlarını ekolojik çıkarım ("ecological inference"/ei) yöntemi ile tahmin ettik.[6] Ata ve Sosyalist Güç Birliği'ni (SGB) oluşturan partilerin oyları bu ittifaklar altında birleştirildi. Ata, SGB, AKP, CHP, İYİ Parti (İP), MHP, DEM Parti, TİP, BBP, HÜDAPAR ve Saadet Partisi (SP) dışındaki tüm partiler ve bağımsız adaylar "Diğer" grubunda, seçime katılmayanlar, geçersiz oy kullananlar ve iki seçim arasındaki seçmen farkı "Seçim dışı" kategorisinde toplandı.[7] (İl düzeyindeki tahmin sonuçları için bkz. Taymaz, 2024.)

Tablo 2, Şanlıurfa için mahalle düzeyinde elde edilen verilerden oluşturulan tahminî oy geçiş tablosunu gösteriyor. Tablonun satırları 2023, sütunları 2024 seçim sonuçlarını gösteriyor. Bu tahminlere göre, örneğin YRP'nin 2024'te aldığı 263 bin oyun 2023'teki dağılımı şöyleydi: 114 bin AKP, 8 bin DEM, 13 bin YRP ve 127 bin diğer partiler, seçime katılmayanlar veya (2024'te) yeni seçmen olanlar. Bu sonuçlar, 2024 seçimlerinde Şanlıurfa'da YRP'nin büyük ölçüde AKP oylarını alarak ikinci büyük parti haline geldiğini, 2023'te AKP'nin aldığı oyların büyük bir kısmının 2024'te YRP ve seçim dışına gittiğini gösteriyor.[8]

---

6 Bildiğimiz kadarıyla bu yöntem kullanılarak Türkiye üzerine ilk ve en kapsamlı çalışmalar cilekagaci.com sitesi tarafından yapıldı. Bu çalışmada aynı yöntem kullanılmakla birlikte oy grupları kısmen farklı tanımlandı ve tahminler mahalle düzeyinde veri kullanılarak il düzeyinde yapıldı. Tahminlerde *R* programı ve *ei* paketi kullanıldı (*ei* paketi ve yöntemi hakkında bkz. King ve Roberts, 2012).

7 Bir mahallede 2023'ten 2024'e seçmen sayısı artmışsa, artan seçmen sayısı 2023'ün, azalmışsa, azalan seçmen sayısı 2024'ün "Seçim dışı" kategorisine eklendi. Bu nedenle Seçim dışı'ndan gelişler seçime katılmayan, geçersiz oy kullanan veya seçim bölgesine yeni gelen seçmenlerin oyu olarak değerlendirilmelidir.

8 Bu tablodaki verileri belediye meclise seçimine ait. Büyükşehir belediye başkanlığı seçiminde YRP adayı diğer partilerin desteği ile 346 bin oy alarak belediye başkanlığını kazandı.

TABLO 2
2023 ve 2024 Oy Geçiş Tahminleri, Şanlıurfa
(bin kişi)

	AKP	*DEM*	*YRP*	*Diğer*	*Seçim 2023*
AKP	129	22	114	145	410
DEM	14	165	8	55	242
YRP	8	0	13	8	29
Diğer	142	24	127	288	581
Seçim 2024	295	212	263	496	

AKP'nin oyları nereye gitti?

Mahalli idareler genel seçimlerinde ikamet edilen idari birime göre farklı oylar kullanılıyor. Örneğin büyükşehirlerde yaşayan herkes büyükşehir belediye başkanı, ilçe belediye başkanı, ilçe belediye meclisi ve muhtarlık-ihtiyar meclisi için oy kullanıyor ve büyükşehir belediye meclisi, ilçe belediye meclisi seçim sonuçlarına göre oluşuyor. Büyükşehir olmayan illerde ise il genel meclisi, belediye başkanı, ilçe belediye meclisi ve muhtarlık-ihtiyar meclisi için oy kullanılıyor. Bu illerin köylerinde yaşayanlar sadece il genel meclisi ve muhtarlık-ihtiyar meclisi seçimine katılıyor. Büyükşehirlerde tanım gereği köy bulunmuyor.

Belediye başkanı seçimi büyükşehir olan/olmayan illerde farklılık gösterdiği ve genelde oylar iki adayda toplandığı için bu çalışmada 2023 ve 2024 seçimlerindeki oy geçişlerini değerlendirmek için belediye meclisi seçimlerini kullanıyoruz.[9]

2023 ve 2024 seçimleri arasındaki ilk önemli fark katılma oranında görülüyor. 2023 seçimine katılım oranı %88 ile 2002'den sonraki tüm seçimlerin üzerinde oldu (bkz. Tablo 3). 2024'te seçime katılma oranının 10 puan ve geçersiz oy oranın 2,5 puan artması sonucu geçerli oy sayısı %13 düştü. 2023 milletvekili seçimlerinde seçime katılma oranı son yirmi yılın en yüksek düzeyine çıkarken, 2024 Yerel Seçimleri'ndeki seçime katılma oranı da son yirmi yılın en düşük oranıydı. Seçime katılma oranının düşmesi ve geçersiz oyların artması sonucu 2024'teki geçerli oy sayısı 2023'e göre yaklaşık 7 milyon azaldı. Seçim sonuçları değerlendirilirken geçerli oy sayısındaki bu düşüş göz önünde bulundurulmalıdır.

AKP'nin oy oranı 2023'te %34,4'ten 2024'te %30,8'e, en önemli ittifak ortağı MHP'nin oy oranı da %9,8'den %6,3'e düştü. Oransal kayba ek olarak bu iki partinin toplam oy sayısı yaklaşık 6 milyon azaldı. Bu oyların bir kısmı ittifakın diğer ortağı YRP'ye gitti, fakat Cumhur İttifakı'nın (AKP+MHP+YRP+BBP+HÜDAPAR) toplamına bakıldığında da ciddi bir oy kaybı görülüyor (4 milyon). Cumhur İt-

9 "Belediye meclisi", büyükşehir belediye meclisi ve (diğer illerdeki) il genel meclisini ifade ediyor.

TABLO 3
2023 Milletvekili ve 2024 Yerel Seçim Sonuçları
(milyon kişi)

	2023 MV		*2024 BM*		*Artış*	*2023 MV**		*2024 BBB*		*Artış*
	(milyon)	*(%)*	*(milyon)*	*(%)*	*(%)*	*(milyon)*	*(%)*	*(milyon)*	*(%)*	*(%)*
AKP	18.59	34.4	14.85	30.8	-20.1	14.37	33.9	13.04	34.9	-9.3
CHP	13.37	24.8	15.81	32.8	18.2	11.07	26.1	15.02	40.2	35.8
MHP	5.28	9.8	3.02	6.3	-42.8	3.69	8.7	0.59	1.6	-84.0
İP	5.21	9.7	2.10	4.4	-59.7	4.14	9.8	1.21	3.2	-70.7
DEM	4.62	8.6	2.65	5.5	-42.6	3.51	8.3	1.82	4.9	-48.2
YRP	1.50	2.8	3.19	6.6	112.4	1.19	2.8	2.18	5.8	83.5
Ata	1.30	2.4	1.12	2.3	-13.8	1.12	2.6	0.69	1.9	-38.1
TİP	0.90	1.7	0.28	0.6	-68.9	0.86	2.0	0.04	0.1	-95.6
BBP	0.52	1.0	0.59	1.2	12.6	0.38	0.9			
SGB	0.16	0.3	0.20	0.4	30.4	0.12	0.3	0.07	0.2	-45.3
HÜDA			0.32	0.7				0.14	0.4	
SP			0.59	1.2				0.36	1.0	
Geçerli oy	52.61	97.5	45.81	95.0	-12.9	41.35	97.6	35.77	95.7	-13.5
Geçersiz oy	1.37	2.5	2.39	5.0	75.3	1.02	2.4	1.62	4.3	58.7
Seçmen sayısı	60.76		61.47		1.2	47.52		47.90		0.8
Katılım oranı (%)	88.8		78.4			89.2		78.1		

(*) Sadece büyükşehirler.
MV Milletvekili, BM belediye meclisi, BBB büyükşehir belediye başkanı seçimi.

tifakı'nın ciddi düzeyde oy kaybına karşın, geçerli oy sayısı da azaldığı için, oy oranı (%48'den %45,6'ya) sadece 2,4 puan düştü.

2024 Yerel Seçimleri'nin en büyük kazananlarından biri olan CHP'nin oy oranı %24,8'den %32,8'e, oy sayısı da 13,4 milyondan 15,8 milyona çıktı. Fakat CHP, en büyük ortağı İP birlikte değerlendirildiğinde, CHP+İP'nin oy oranının 4 puan artmasına karşın, toplam oy sayısının 700 bin azalması, seçim sonuçlarını değerlendirilirken sadece oranlara bakılmasının yanıltıcı olabileceğini gösteriyor. Seçimin en önemli kazananı YRP'nin oy oranı %2,4'ten %6.6'ya, aldığı oy da 2,8 milyondan 6,6 milyona çıktı. DEM Parti'nin de oy oranı ve sayısında önemli miktarda bir düşüş gözleniyor.[10]

Tablo 3'ün ikinci yarısında büyükşehir belediye başkanlığı seçim sonuçları yer alıyor. "2023 MV*" sütununda, karşılaştırma amacıyla 2023 milletvekili seçiminde sadece büyükşehirlerdeki sonuçlar yer alıyor. Büyükşehir belediye başkanlığı seçim sonuçları ile belediye meclisi seçim sonuçları karşılaştırıldığında, büyükşehir belediye başkanlığı seçiminde sadece AKP ve CHP'nin göreli olarak daha fazla oy aldığı, diğer tüm partilerin oy oranlarının (belediye meclisi seçimlerine

10 Burada 2023 milletvekili ve 2024 yerel seçim sonuçlarını karşılaştırıyoruz. Milletvekili ve yerel seçimlerdeki oy davranışı parti bazında önemli farklılıklar gösterebiliyor. Örneğin 2019 ve 2024 Yerel Seçimleri karşılaştırıldığında, 2019'dan 2024'e CHP+İP ve AKP+MHP'nin toplam seçmen içindeki oy oranları düşerken (sırasıyla -4.6 ve -9.7 puan) DEM Parti'nin oy oranının arttığını (1,3 puan) görüyoruz.

göre) daha az olduğu görülüyor. Bu durum kutuplaşma nedeniyle belediye başkanlığı seçimlerinde oyların ilk iki aday üzerinde yoğunlaşmasının bir sonucu.

Ülke düzeyinde oy geçiş oranları Tablo 4 ve 5'te yer alıyor. Bu tabloların son sütun ve satırında, sırasıyla, 2023 ve 2024 seçimlerinde alınan oy sayısı bulunuyor. Tablo 4'ün *i* satırının *j* sütunundaki sayı, *i* partisinin 2023'te aldığı oyun ne kadarının 2024 yılında *j* partisine gittiğini, Tablo 5'in *i* satırının *j* sütunundaki sayı da, *j* partisinin 2024'te aldığı oyun ne kadarının 2023 yılında *i* partisinden geldiğini gösteriyor. Örneğin Tablo 4'ün ilk satır (AKP) ve ikinci sütun-

TABLO 4
2023 seçimindeki oylar 2024'te nereye gitti?

2023 Milletvekili Seçimi	2024 Belediye Meclisi Seçimi												2023 oy (milyon)
	AKP	CHP	MHP	İP	DEM	YRP	Ata	BBP	HÜDA	SP	Diğer	Seçim dışı	
AKP	54.1	6.3	8.3	3.7	1.9	5.6	1.5	1.6	0.7	1.0	1.6	13.8	18.59
CHP	6.1	63.1	1.5	2.6	0.8	1.3	1.7	0.4	0.2	0.7	1.9	19.8	13.37
MHP	17.7	16.5	11.8	4.8	0.6	9.9	1.3	1.0	0.4	1.2	2.0	32.6	5.28
İP	6.5	47.6	2.2	5.8	0.4	1.6	0.7	0.3	0.2	0.5	1.7	32.5	5.21
DEM	2.6	8.8	0.3	0.8	36.6	1.7	0.7	0.3	0.8	0.5	3.0	43.9	4.62
YRP	12.0	2.6	1.6	1.8	0.6	37.4	1.4	0.5	0.6	3.7	2.6	35.3	1.50
Ata	4.4	5.0	1.4	4.0	0.5	3.1	15.4	0.5	0.5	1.3	4.4	59.5	1.30
BBP	10.5	10.3	3.0	5.4	0.8	15.6	2.6	4.7	0.8	3.1	5.6	37.5	0.52
Diğer	8.9	23.9	0.9	2.4	0.9	2.7	3.1	0.4	0.5	0.9	8.7	46.7	2.22
Seçim dışı	21.2	18.2	4.5	3.2	4.4	5.6	2.1	1.2	0.9	1.2	2.6	34.7	9.54
2024 oy (milyon)	14.78	15.79	3.00	2.09	2.67	3.18	1.14	0.60	0.34	0.61	1.44	16.51	

Not: Satır toplamı %100.

TABLO 5
2024 Belediye Meclisi Seçimindeki Oylar 2023'te Nereden Geldi?

2023 Milletvekili Seçimi	2024 Belediye Meclisi Seçimi												2023 oy (milyon)
	AKP	CHP	MHP	İP	DEM	YRP	Ata	BBP	HÜDA	SP	Diğer	Seçim dışı	
AKP	68.0	7.4	51.4	32.7	13.4	32.5	24.3	50.6	37.7	29.7	20.3	15.5	18.59
CHP	5.5	53.5	6.5	16.4	4.0	5.6	19.5	8.4	7.3	15.3	17.2	16.0	13.37
MHP	6.3	5.5	20.9	12.2	1.2	16.5	6.0	9.0	6.6	10.4	7.4	10.4	5.28
İP	2.3	15.7	3.8	14.5	0.7	2.7	3.1	2.7	3.3	4.1	6.1	10.3	5.21
DEM	0.8	2.6	0.5	1.7	63.4	2.5	2.7	2.0	10.9	3.9	9.6	12.3	4.62
YRP	1.2	0.2	0.8	1.3	0.3	17.6	1.8	1.2	2.8	9.0	2.7	3.2	1.50
Ata	0.4	0.4	0.6	2.5	0.2	1.3	17.6	1.0	1.7	2.7	4.0	4.7	1.30
BBP	0.4	0.3	0.5	1.3	0.2	2.6	1.2	4.1	1.3	2.7	2.0	1.2	0.52
Diğer	1.3	3.4	0.6	2.6	0.8	1.9	6.1	1.6	3.3	3.1	13.4	6.3	2.22
Seçim dışı	13.7	11.0	14.3	14.8	15.7	16.8	17.7	19.4	25.0	19.0	17.3	20.1	9.54
2024 oy (milyon)	14.78	15.79	3.00	2.09	2.67	3.18	1.14	0.60	0.34	0.61	1.44	16.51	

Not: Sütun toplamı %100.

daki (CHP) sayıya göre, 2023'teki AKP oylarının %6,3'ü 2024'te CHP'ye gitmiş. Tablo 5'in ilk satır ve ikinci sütunundaki sayı ise 2024'te CHP'nin aldığı oyların %7,4'ünün AKP'den geldiğini gösteriyor. Bu sayılar doğrudan gözlenemeyen fakat ekolojik çıkarım yoluyla tahmin edilen sayılar.

Tablo 4'teki tahmin sonuçlarına göre 2023'te AKP'ye oy verenlerin sadece %54'ü 2024 yılında yine AKP'ye oy vermiş. AKP oylarının %13,8'i seçim dışına, %8,3'ü MHP'ye, %6,3'ü CHP'ye ve %5,6'sı YRP'ye gitmiş (Tablo 4). AKP'den YRP'ye giden oy oranı küçük görülebilir fakat Tablo 5'teki verilere göre YRP'nin 2024'te aldığı oyların en büyük kısmı AKP'den gelmiş durumda (%32,5). YRP'nin oyları arasında eski MHP oyları da önemli bir yer tutuyor (%16,5). AKP'nin 2024'te aldığı oyların çok büyük bir kısmı AKP'den (%68) gelen oylar. Bunu %13,7 ile seçim dışı, %6,3 ile MHP ve %5,5 ile CHP izliyor.

CHP'nin 2024'te aldığı oyların yarısından fazlası CHP'den gelmiş. 2024'te CHP oylarındaki artışın en önemli nedenlerinden biri İP'ten gelen oylar (%15,7, yaklaşık 2,5 milyon). Tahmin sonuçlarına göre CHP'ye AKP ve MHP'den de ciddi oranda oy gelmiş (sırasıyla, %7,4 ve %5,5).

AKP ve MHP arasında önemli bir oy geçişkenliği olduğu gözleniyor ve bu oy geçişkenliği AKP'nin oylarındaki düşüşü açıklamak için önemli. 2024 Yerel Seçimleri'nde AKP'den diğer tüm partilere oy geçişi olmuş, fakat büyük kayıp YRP tarafında yaşanmış. AKP'den YRP'ye giden (net) oy sayısı yaklaşık 1 milyon kişi.[11] Bu verilere göre 2023-2024 arasında AKP'nin kaybettiği 3,7 milyon oyun %23'ünü YRP'ye, %16'sını MHP'ye, %15'ini seçim dışına giden oylar oluşturuyor. AKP'nin kaybettiği oyların %36'sı da diğer partiler gitmiş. AKP'den MHP'ye net 600 bin oy geçişi olduğu halde, MHP'nin de oyunun düşmesinin temel nedeni MHP'den seçim dışına (1,3 milyon) ve CHP'ye (700 bin) giden oylar. Bir başka deyişle, 2023'te AKP'ye oy verenlerin görece küçük bir kesimi "seçim dışı"na geçmiş, yani 2024'te oy kullanmamış. AKP oylarındaki düşüşü açıklayan temel etken, 2024'te diğer partilere oy verilmesi. Seçim dışı kalan kesim daha çok ittifak üyesi MHP oylarında gözleniyor. Bu noktada, 2024 seçimlerinde "seçim dışı" kesime geçişin en çok olduğu partilerin DEM (%43,9) ve Ata İttifakı (%59,5) olduğunu da belirtelim.

Ülke düzeyinde özetlenen sonuçlar sadece *ortalama* sonuçları gösteriyor fakat il düzeyinde oy geçişleri arasında önemli farklılıklar var. Bu nedenle Tablo 6'da 2023 AKP oylarının 2024'te nereye gittiğine ilişkin bazı verileri özetledik. Bu tabloda AKP'den AKP'ye, AKP-dışına (diğer tüm partiler ve seçim dışı), seçim dışına, YRP'ye, CHP'ye ve MHP'ye giden oy oranları (ilgili değişkenin en yüksek olduğu on il için) yer alıyor.

Tablo 6'daki tahmin sonuçlarına göre AKP'nin oy oranını en çok koruduğu iller İstanbul, Eskişehir, İzmir ve Edirne gibi aslında CHP'nin oldukça güçlü ol-

11 "Net oy", AKP'den YRP giden oy ile YRP'den AKP'ye giden oy arasındaki fark olarak tanımlandı.

TABLO 6
İl Bazında AKP'den Ayrılan Oy Oranları (%)
(en yüksek orana sahip on il)

AKP'ye giden		*AKP-dışına giden*		*Seçim dışına giden*		*YRP'ye giden*		*CHP'ye giden*		*MHP'ye giden*	
İstanbul	85.2	Kırıkkale	87.6	Muş	46.0	Şanlıurfa	27.8	Bolu	38.8	Karaman	47.0
Eskişehir	80.0	Kilis	86.7	Diyarbakır	42.8	Düzce	25.4	Kilis	34.3	Mersin	44.4
İzmir	72.2	Karaman	85.1	Van	41.4	K.maraş	23.5	Yalova	27.8	Yozgat	30.1
Edirne	69.8	Bolu	83.2	Elazığ	41.0	Hakkari	16.3	A.karahisar	24.8	Çankırı	29.6
Bursa	66.7	Osmaniye	82.7	Ağrı	38.8	Erzurum	15.9	Kırıkkale	24.0	Nevşehir	28.5
Malatya	65.9	Nevşehir	82.7	Kırıkkale	38.1	Yozgat	15.1	Kırşehir	23.4	Tokat	28.4
Denizli	65.8	Yalova	80.9	Batman	38.0	Bartın	14.9	Balıkesir	23.0	Adana	27.9
Ankara	64.2	Elazığ	79.8	Bayburt	37.4	Kütahya	14.8	Kocaeli	22.8	Amasya	26.1
Tekirdağ	63.4	Mersin	78.8	Osmaniye	36.6	Çorum	14.4	Giresun	22.5	Ardahan	25.7
Antalya	61.8	Kütahya	78.1	Siirt	35.3	Kayseri	13.3	Osmaniye	18.5	Aydın	25.6

duğu iller. Büyükşehir belediye başkanlığı seçiminde CHP-AKP farkının çok yüksek olduğu Ankara'da bile AKP'nin 2023'teki oylarının %64,2'si 2024'te tekrar AKP'ye gitmiş durumda.

AKP'nin kendi seçmeninden en çok oy kaybettiği ilk on il Kırıkkale, Kilis, Karaman, Bolu, Osmaniye, Nevşehir, Yalova, Elazığ, Mersin ve Kütahya. AKP'den ayrılan oylar farklı illerde farklı partilere veya seçim dışına gittiği için bu iller belirgin bir çeşitlilik gösteriyor. Örneğin AKP'den seçim dışına giden oy oranının yüksek olduğu iller genelde Doğu/Güneydoğu'daki Kürt nüfusun yüksek olduğu ve DEM Parti'nin güçlü olduğu iller. YRP özellikle Orta Anadolu illerinde AKP'den oy almış fakat Düzce ile Hakkâri ve Şanlıurfa gibi aykırı örnekler de var. AKP'den MHP'ye oy akışının yüksek olduğu iller Orta Anadolu ve Doğu Akdeniz illeri. Tahmin sonuçlarına göre Bolu ve Kilis'te 2023'teki AKP seçmeninin %30'dan fazlası 2024'te CHP'ye oy vermiş. Burada CHP'nin 2024'te (tekrar) seçilen belediye başkanının Tanju Özcan olduğunu hatırlatalım.[12]

Bu sonuçlar, oy geçişlerinin il düzeyinde önemli farklılık gösterdiğini ortaya koyuyor. Bu nedenle genel sonuçlara göre bir değerlendirme yaparken dikkatli olunması, bölgesel farklılıkların göz önüne alınması zorunlu.

Emekliler ve emekçiler nerede?

Oy geçişlerine ilişkin analizler, 2023'ten 2024'e AKP oylarında ciddi bir düşüş yaşandığını, bu düşüşün en önemli nedeninin YRP'ye giden oylar olduğunu, fakat diğer partilere kayan ve seçim dışı kalan oyların da küçümsenmeyecek düzeyde bulunduğunu gösteriyor. Seçime doğru artan enflasyon ve hayat pahalılığından en çok etkilendiği söylenen emeklilerin ve emekçilerin bu oy geçişlerin-

12 Tanju Özcan Haziran 2023'te kesin ihraç talebiyle CHP disiplin kuruluna sevk edilmesine karşın 2024 seçimlerinde tekrar CHP'den aday gösterildi.

de payı nedir? Bu soruyu cevaplamak için il düzeyinde emekli ve emekçi nüfus oranı ile AKP'den ayrılan oy oranları arasındaki ilişkilere bakacağız.

SGK verilerini kullanarak il bazında işçi ve emekli oranlarını hesapladık. İşçi oranı (çırak ve stajyerler hariç) işçi statüsünde (4a) çalışanların çalışabilir yaştaki (15 yaş ve üstü) nüfusa oranı olarak hesaplandı.[13] Buna ek olarak, işçilerden farklı sosyoekonomik koşullara sahip olan memur statüsünde (4c) çalışanların oranını ayrı bir değişken olarak kullanılıyoruz. Emekli oranı işçi ve memur emeklilerin çalışabilir yaştaki nüfusa oranı olarak tanımlandı.[14]

2022 yılında Türkiye'de işçi oranının en yüksek olduğu iller ülkenin batısındaki iller (İstanbul %38,1, Kocaeli %34,5, Muğla %32,2, Tekirdağ %31,7 ve Antalya %31); en düşük olduğu iller de Doğu ve Güneydoğu'da yer alıyor (Ağrı %9,2, Şanlıurfa %9,4, Van %9,9, Muş %10,1 ve Bayburt %10,6).

Memur oranı işçi oranının tersi bir dağılım gösteriyor. Memur oranının en yüksek olduğu il, açık ara ile Tunceli (%22); Tunceli'yi Hakkâri (%11,6), Bayburt (%10,8), Ardahan (%9,3) ve Şırnak (%9,2) izliyor. Memur oranının en düşük olduğu iller genelde Batı Anadolu'da yer alıyor (İstanbul %3,4, Kocaeli %3,7, Bursa %3,9, Antalya %4,0 ve Tekirdağ %4,2).

Emekli oranının yüksek olduğu iller Zonguldak (%18,5), Denizli (%17,9), Balıkesir (%17,8), Kırklareli (%17,6) ve Sinop (%17,4). En düşük emekli oranına sahip iller yine Doğu ve Güneydoğu'daki iller (Şırnak %1,8, Ağrı %2, Şanlıurfa %2,2, Hakkari %2,2 ve Muş %2,8).

Oy geçişlerinden önce AKP'nin oy oranları ile emekli ve emekçi nüfus arasındaki ilişkiye kısaca bakalım. Grafik 1'de 2023 genel seçiminde AKP'nin il düzeyinde aldığı oy oranı ile o ildeki emekli nüfus oranı arasındaki ilişki görünüyor. Grafikte il isminin (ilk üç harfinin) büyüklüğü, 2023'te AKP'ye verilen oy sayısı ile orantılı. Grafikteki düz çizgi de bu iki değişken arasındaki bağıntıyı (regresyon çizgisi) gösteriyor. Regresyon çizgisi hemen hemen paralel, yani AKP'nin 2023 oy oranı ile emekli nüfus oranı arasında güçlü bir ilişki yok. Aynı durum işçi oranı ve memur oranı için de geçerli.

2024'te emekliler ve emekçiler olumsuz ekonomik koşullardan daha çok etkilenmiş ve bu nedenle mevcut hükümete karşı daha çok tepki duymuşsa, emekli ve emekçi nüfus oranının yüksek olduğu illerde AKP'nin oy kaybının daha fazla olmasını bekleyebiliriz. AKP'nin oy kaybı farklı biçimlerde olabileceği için (seçime katılmama, MHP veya YRP'ye oy verme, CHP ve diğer partilere oy verme) burada ilk olarak AKP'ye oy vermeye devam eden seçmen oranını ölçü olarak kullanacağız.[15]

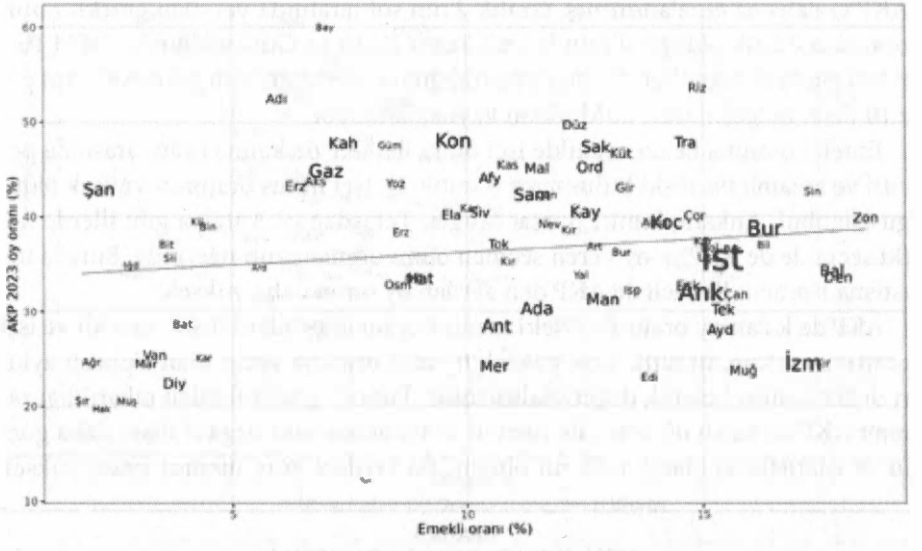
13 Bu veri sadece kayıtlı çalışan işçileri kapsıyor, kayıtdışı (*informal*) çalışan işçiler bu orana dahil değil.

14 İşçi oranına stajyer ve çıraklar eklendiğinde veya emekli oranına Bağ-Kur emeklileri eklendiğinde sonuçlar niteliksel olarak değişmiyor.

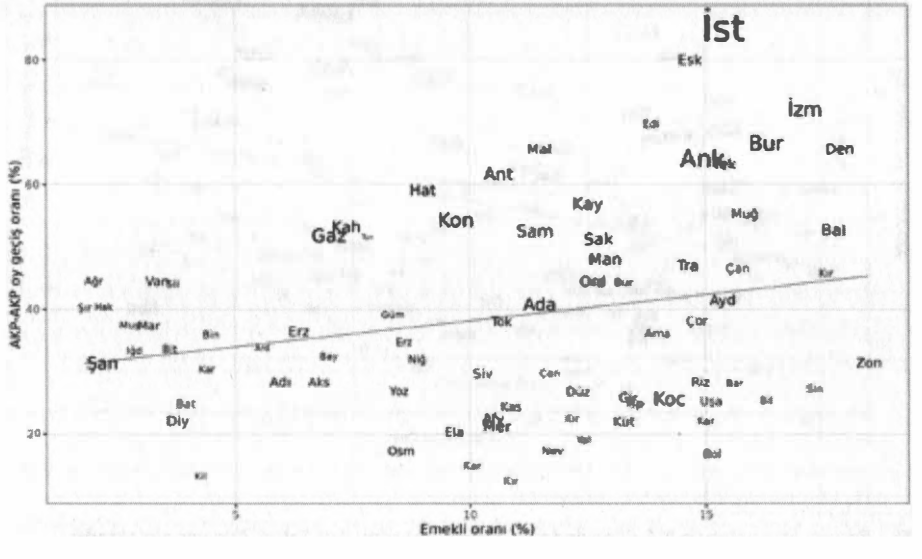
15 AKP'de kalan oy oranı ile AKP'den ayrılan oy oranı toplamı %100 olduğu için burada kullandığımız değişken aynı zamanda AKP'den ayrılan oy oranını da yansıtıyor.

Grafik 2'de il düzeyinde AKP'de kalan oy oranı (2023'te AKP'ye oy verenlerin ne kadarının 2024'te yine AKP'ye oy verdiği) ile emekli nüfus oranı arasındaki ilişki yer alıyor. Örneğin AKP 2023'te en çok İstanbul'dan oy almış (en büyük il ismi "İst"), burada emekli nüfus oranı %15,4 (yatay eksen) ve 2023'te İs-

GRAFİK 1
AKP 2023 Oy Oranı - Emekli Oranı İlişkisi



GRAFİK 2
AKP'de Kalan Oy Oranı - Emekli Oranı İlişkisi



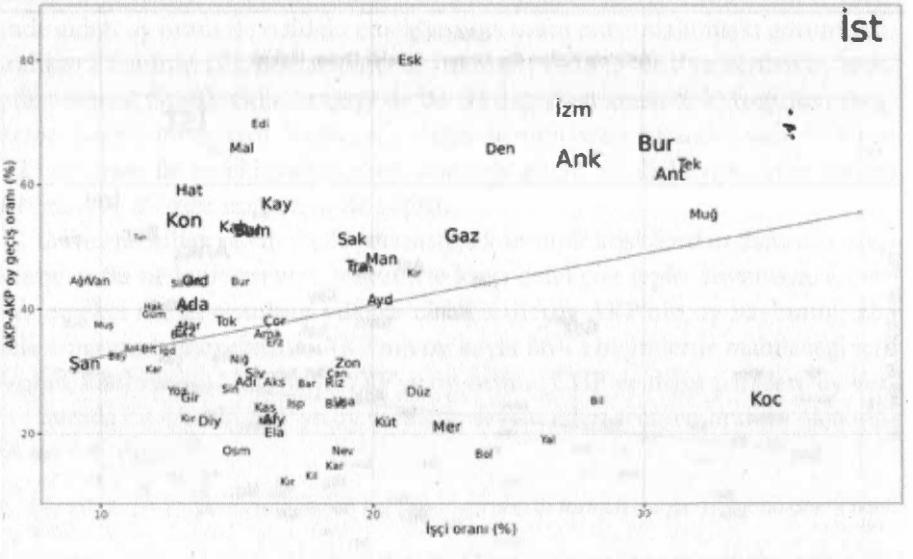
tanbul'da AKP'ye oy verenlerin %80'inden fazlası yine AKP'ye oy vermiş (düşey eksen).

Grafik 2'de görüldüğü gibi emekli oranı ile AKP'de kalan oy oranı arasında pozitif bir ilişki var ve bu ilişki istatistiksel olarak %5 düzeyinde anlamlı:[16] emekli nüfusun çok olduğu illerde AKP'li seçmen yerel seçimde AKP'den daha az kopmuş. Bir başka deyişle, aslında emekliler (diğer toplumsal gruplara göre) AKP'yi daha az cezalandırmış. Grafik 2'nin sol tarafında yer alan emekli nüfus oranının düşük olduğu illerin büyük kısmı Doğu ve Güneydoğu'da, DEM Parti'nin güçlü olduğu iller. Bu iller çıkarıldığında pozitif ilişki değişmiyor, yani pozitif ilişki bölgeler arası farklılıktan kaynaklanmıyor.

Emekli oranına benzer şekilde işçi oranı ile AKP'de kalma oranı arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki bulunuyor (Grafik 3). İşçi nüfus oranının yüksek olduğu İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa, Muğla, Tekirdağ ve Antalya gibi illerde her iki seçimde de AKP'ye oy veren seçmen oranı ortalamanın üzerinde. Burada tek istisna Kocaeli; Kocaeli'de AKP'den ayrılan oy oranı daha yüksek.

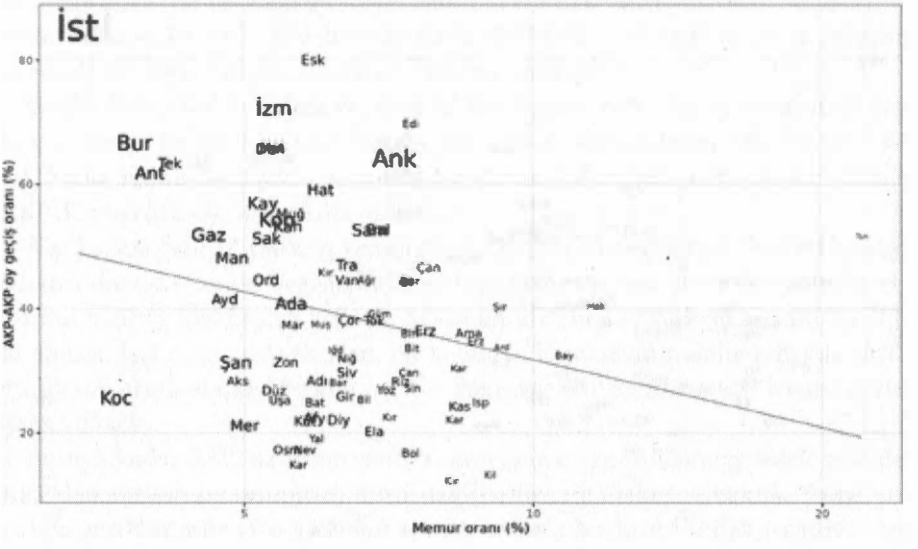
AKP'de kalan oy oranı ile ildeki memur oranı arasındaki ilişki, emekli ve işçi oranının aksine, negatif. Çok yüksek memur oranına sahip olan Tunceli aykırı değer (*outlier*) olarak değerlendirilebilir. Tunceli gözlemlerden çıkarıldığı zaman AKP'de kalan oy oranı ile memur oranı arasındaki negatif ilişki daha güçlü ve istatistiksel olarak anlamlı oluyor. Bu verilere göre memur oranı yüksek

GRAFİK 3
AKP'de Kalan Oy Oranı - İşçi Oranı İlişkisi

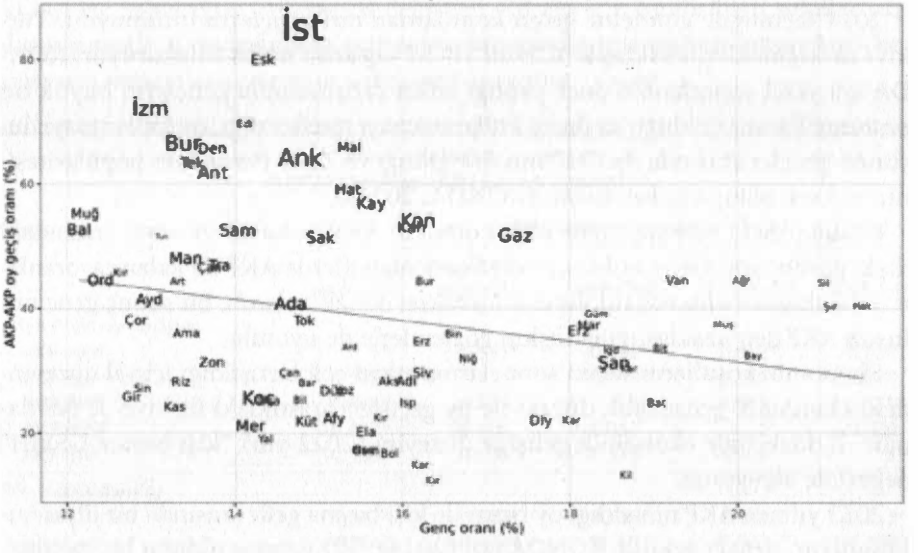


16 Bağıntı katsayıları ve %5 düzeyinde anlamlılık test sonuçları Tablo 7'de yer almaktadır.

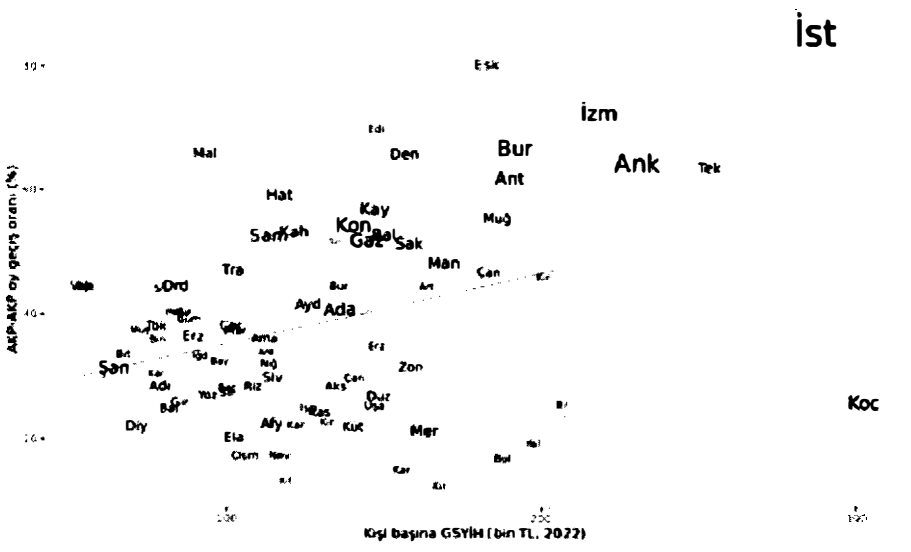
GRAFİK 4
AKP'de Kalan Oy Oranı - Memur Oranı İlişkisi



GRAFİK 5
AKP'de Kalan Oy Oranı - Genç Oranı İlişkisi



GRAFİK 6
AKP'de Kalan Oy Oranı - Kişi Başına GSYİH İlişkisi



olan illerde 2023'teki AKP oylarının 2024'te tekrar AKP'ye gitme olasılığı daha düşük.

2024 seçiminde gündeme gelen konulardan biri gençlerin tutumuydu. Türkiye'de seçmenlerin yaklaşık %28'ini 18-30 yaş arası nüfus oluşturuyor. KONDA'nın yerel seçimlerden önce yaptığı anket çalışmasında gençlerin büyük bir oranının kararsız olduğu ya da oy kullanmamayı tercih ettiği, oy kullanmayı düşünen gençler arasında da CHP'nin öne çıktığı ve Zafer Partisi'nin popülaritesinin yüksek olduğu bulunmuştu (KONDA, 2024a).

Grafik 6'da (15-24 yaş) genç nüfus oranı ile AKP'de kalan oy oranı arasındaki ilişki görünüyor. Genç nüfus oranı yüksek olan illerde AKP'de kalan oy oranları daha düşük ve bu negatif ilişki istatistiksel olarak anlamlı. Bu sonuç genç nüfusun AKP'den uzaklaştığına ilişkin gözlemlerle de uyumlu.

Ekonomik koşulların seçim sonuçlarına etkisi çok tartışıldığı için il düzeyindeki ekonomik gelişmişlik düzeyi ile oy geçişleri arasındaki ilişkiye de bakılabilir. İl düzeyinde ekonomik gelişme düzeyini (2022 yılı) "kişi başına GSYİH" değeri ile ölçüyoruz.

2023 yılında AKP'nin aldığı oy oranı ile kişi başına gelir arasında bir ilişki bulunmuyor. Benzer şekilde KONDA'nın (2024a: 37) yapmış olduğu bir çalışmaya göre ilçelerin sosyoekonomik gelişmişlik sıralaması[17] ile 2024 Yerel Seçimleri'nde AKP'nin aldığı oy oranı arasında güçlü bir ilişki yok, fakat CHP'nin oy

17 Sosyoekonomik gelişmişlik sıralaması için bkz. (Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2022).

oranı ile ilçelerin sosyoekonomik gelişmişlik düzeyi arasında güçlü bir ilişki var: CHP en gelişmiş ilçelerde (1. kademe) oyların yaklaşık %50'sini alırken, en az gelişmiş ilçelerde (6. kademe) oy oranı %11'e kadar düşüyor. MHP gelişmişlik düzeyi düşük (4. ve 5. kademe) ilçelerde, DEM Parti ve YRP ise en az gelişmiş ilçelerde (6. kademe) en yüksek oy oranına ulaşıyor.

Grafik 6'da AKP'de kalan oy oranı ile kişi başına gelir düzeyi arasındaki ilişki yer alıyor. Bu verilere göre kişi başına gelir düzeyi yüksek olan illerde AKP 2023'teki oyunu daha fazla korumuş durumda. Gelir düzeyi düşük olan illerde AKP'den ayrılan oy oranı daha yüksek.

Kişi başına gelir (Grafik 6) ve işçi oranı (Grafik 3) değişkenlerinin etkisi karşılaştırıldığında, bu iki değişkenin etkisinin birbirine çok benzediği anlaşılıyor. Bunun nedeni, kişi başına gelir ile işçi oranı arasında çok güçlü; pozitif bir ilişki olması. İşçi oranı yüksek olan, bir anlamda kapitalizmin daha gelişmiş olduğu illerde *ortalama* kişi başına üretim düzeyi (yani ortalama kişi başına gelir) daha yüksek.

Buraya kadar AKP'de kalan oy oranının (veya aynı anlama gelecek şekilde, AKP'den ayrılan oy oranının) diğer değişkenler ile ilişkisine baktık. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi AKP'den ayrılan oyların bir kısmı ittifak partileri olan MHP ve YRP'ye, bir kısmı diğer partilere (en çok CHP'ye) ve bir kısmı da seçim dışına gitmişti. Burada AKP'den AKP'ye giden oylarla birlikte AKP'den seçim dışına, CHP'ye, MHP'ye ve YRP'ye giden oy oranları ile ilgili değişkenler arasındaki ilişkiye bakacağız. Çok sayıda değişken olduğu için bu ilişkileri şekiller yardımıyla değil, il düzeyindeki verilerden hesapladığımız bağıntı katsayıları (korelasyon katsayıları) üzerinden değerlendiriyoruz (Tablo 7).[18]

TABLO 7
Değişkenler Arasındaki Bağıntı Katsayıları

Değişken	*2023-2024 oy geçişleri*				
	AKP-AKP	*AKP - seçim dışı*	*AKP-CHP*	*AKP-MHP*	*AKP-YRP*
2023-2024 oy geçişleri					
AKP-AKP	1*	-0.533*	-0.456*	-0.412*	-0.190
AKP-seçim dışı	-0.533*	1*	0.019	-0.180	0.098
AKP-CHP	-0.456*	0.019	1*	0.042	-0.115
AKP-MHP	-0.412*	-0.180	0.042	1*	0.000
AKP-YRP	-0.190	0.098	-0.115	-0.165	1*
Diğer değişkenler					
Emekli oranı	0.241*	-0.580*	0.256*	0.191	-0.213*
İşçi oranı	0.311*	-0.473*	0.159	-0.002	-0.298*

18 Bu değişkenler arasındaki ilişkileri görmek için ikili bağıntı katsayıları yerine çoklu regresyon analizi de yapılabilir, fakat açıklayıcı değişkenler arasındaki bağıntı düzeyi yüksek ve gözlem sayısı (81 il) az olduğu için çoklu regresyon analizi tek tek değişkenlerin etkisi üzerine net sonuçlar vermemektedir.

Memur oranı	-0.143	0.295*	0.055	-0.024	0.004
Memur oranı**	-0.320*	0.356*	0.101	0.077	0.090
Genç nüfus oranı	-0.236*	0.602*	-0.200	-0.251*	0.194
Kişi başına GSYİH***	0.302*	-0.538*	0.230*	0.135	-0.350*
Büyüme oranı	0.027	-0.097	0.136	0.076	-0.217*
Nüfus yoğunluğu***	0.364*	-0.301*	0.077	-0.288*	-0.118
Yabancı nüfus oranı	-0.041	-0.228*	0.336*	0.214*	-0.215*
Küçük mahalle oranı	-0.455*	0.315*	0.086	0.283*	0.252*

(*) %5 düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı.
(**) Tunceli hariç.
(***) Logaritmik değer.

Tablo 7'de daha önce değindiğimiz değişkenlere ek olarak üç değişken daha yer alıyor: Nüfus yoğunluğu (km^2 başına düşen kişi sayısı), yabancı nüfus oranı (yabancı nüfusun[19] il nüfusuna oranı) ve küçük seçim bölgelerinde yaşayan nüfus oranı (bir ve iki sandığı olan mahallelerde yaşayan nüfusun il nüfusuna oranı). Küçük seçim bölgeleri genellikle köylerden ve (büyükşehirlerde) köylerden mahalleye dönüşmüş seçim bölgelerinden oluştuğu için bu değişken bir anlamda kırsal nüfus oranını yansıtıyor.

Emekli ve emekçi nüfus oranlarının AKP'den giden oylara etkisine bakıldığında, bu değişkenlerin oyların gidildiği yere bağlı olarak farklı etkilerde bulunduğu anlaşılıyor. Yukarıda belirtildiği gibi emekli ve işçi oranı yüksek olan illerde AKP'de kalan oy oranı (Tablo 7'de AKP-AKP oranı) daha yüksek, memur oranının yüksek olduğu illerde ise daha düşük. Emekli ve işçi oranı yüksek olan illerde 2023'teki AKP seçmeninin seçim dışı kalma olasılığı daha düşük (AKP-seçim dışı sütunu), yani emekli ve işçi nüfus seçimde oy kullanmaya devam ediyor, fakat oy kullananların CHP oy verme olasılığı yüksek ve YRP'ye oy verme olasılığı düşük. Bir başka deyişle emekli ve işçi nüfusun yüksek olduğu illerde 2023 yılında AKP'ye oy veren seçmenler 2024'te de oy kullanma eğiliminde ve oy tercihini büyük ölçüde AKP ve kısmen de CHP yönünde kullanmış. Kişi başına GSYİH değişkeni de aynı etkiye sahip.

Memur nüfus oranının etkisi tamamen farklı. Memur oranının yüksek olduğu illerde AKP'de kalma oranı düşük, AKP'den ayrılan oylar da büyük oranda seçim dışına çıkmış durumda.

Genç nüfus oranının yüksek olduğu illerde AKP'de kalan oy oranı düşük, fakat AKP'den ayrılan oylar muhalefete (CHP) veya diğer ittifak partisine (MHP) değil, büyük ölçüde seçim dışına ve kısmen de YRP'ye gidiyor. Bu sonuç, KONDA'nın *Gençlerin Politik Tercihleri Araştırması* sonuçları ile uyumlu (2024b).

Nüfus yoğunluğunun yüksek olduğu illerde AKP oylarını koruma eğiliminde. Bu illerde 2023'te AKP'ye oy veren seçmenlerin 2024'te seçim dışı kalma veya MHP'ye oy verme eğilimi daha zayıf. Yabancı nüfus oranı AKP'de kalan oy oranını etkilemiyor, fakat bu illerde AKP'den ayrılan oylar CHP ve MHP'ye da-

19 "Yabancı nüfus" oturma izni ile Türkiye'de ikamet eden nüfusu kapsıyor, bu sayıya geçici koruma statüsündeki Suriyeli mülteciler dahil değil.

ha fazla, YRP'ye daha az gidiyor.

Son olarak kırsal nüfus oranının ("küçük mahalle oranı") yüksek olduğu illerde 2023'ün AKP'li seçmenleri 2024'te AKP'ye daha az oy vermiş, fakat AKP'den ayrılan oylar muhalefete değil, seçim dışına veya ittifakın diğer partilerine, MHP ve YRP'ye gitmiş.

Değerlendirme ve sonuçlar

Bu çalışmada oy geçiş tahminlerini kullanarak emekliler ve emekçilerin 2024 Yerel Seçimleri'ndeki davranışına ilişkin bazı gözlemlerde bulunduk. Analiz sonuçları, emekli ve emekçi kesimler için genel değerlendirmelerin doğru olmadığını, yerel düzeydeki dinamiklerin bu kesimlerin davranışı üzerinde etkili olduğunu gösteriyor.

Çalışmanın en önemli bulgularından biri il düzeyinde 2023'te AKP'ye oy veren seçmenin 2024'te yine AKP'ye oy verme olasılığının, emekli ve işçi nüfus oranı ile artması. Emekli ve emekçilerin daha yoğun yaşadığı illerde AKP'de kalan oy oranı yüksek, fakat AKP'den ayrılan oylar seçim dışına değil, CHP'ye gitmiş. Bu durum ilk bakışta ekonomik krizden olumsuz etkilenen emekli ve işçilerin hükümeti cezalandırma beklentisi ile uyumlu görülmüyor fakat bu bulgunun göreli olduğunu, memur ve işçi nüfusunun toplumun diğer kesimlerine göre davranışını yansıttığını hatırlamamız gerekiyor. Bu bulgu, toplumun geri kalanının, örneğin kırsal kesimde yaşayanlar, kayıt dışı çalışanlar ve işsizlerin ekonomik kriz sonucu AKP'den daha fazla uzaklaşmasının bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle sadece emeklilere ve (kayıtlı) işçilere yapılan vurgular, belki de ekonomik koşullardan en çok etkilenen toplumsal katmanların göz ardı edilmesine yol açıyor.[20]

2024 Yerel Seçimleri'nde AKP ve MHP'nin başarısız ve CHP'nin başarılı olmasının en önemli nedenlerinden biri, AKP'ye oy veren seçmenlerin seçim dışı kalması ve (kısmen CHP dahil) diğer ittifak partilerine, MHP ve YRP'ye oy vermesi. MHP'li seçmenin de önemli bir kesiminin seçime katılmaması, katılanların da önemli bir kısmının CHP ve diğer partilere oy vermesi bu sonucun oluşmasında önemli bir etken.

CHP'nin başarısı açısından en önemli etkenlerden biri İP'ten aldığı oylar (2023'te İP'li seçmenlerin hemen hemen yarısı 2024'te CHP'ye oy vermiş, büyük bir kısmı da oy kullanmamış durumda). Bazı illerde DEM Parti seçmeninin

20 Bu çalışmada incelediğimiz oy geçişleri ile emekli ve emekçi nüfus oranı arasındaki güçlü ilişkinin sadece bir bağıntı (*correlation*) gösterdiğini, nedensellik konusunda bilgi vermediğini vurgulamamız gerekli. İki değişken arasındaki bağıntı, üçüncü bir değişkenin etkisi sonucu da olabilir. Örneğin Türkiye'de emekli nüfus oranının yüksek olduğu Zonguldak, Denizli, Balıkesir, Kırklareli ve Sinop gibi iller, emekliler açısından cazip ve ekonomik zorluklara karşın AKP'li seçmenin kendi partisine oy vermeye devam etmesini teşvik eden bazı özelliklere sahip olabilir. Değişkenler arasındaki nedensel ilişkilerin belirlenmesi için ayrı bir çalışmanın yapılması gerekir.

2024'te CHP'ye oy verdiği de görülüyor.

2023'te Kahramanmaraş depreminin etkisi ile ekonomik koşulların daha kötü olduğu bir dönemde muhalefetin başarısız olması, fakat bir yıl içerisinde 2024 Yerel Seçimleri'nde sonuçların bu kadar farklı çıkmasının nedeni ne olabilir? Sanırım bunun bir nedeni Ulaş Tol'un da vurguladığı gibi seçmenin "yönetim becerisi" algısı (Tol, 2024). 2023 Genel Seçimleri öncesi muhalefetin tutarsızlıkları ekonomik sorunları çözebileceğine ilişkin bir güven vermedi. CHP'nin belediyelerdeki "başarısı" ve yerel seçimlerin yerel sorunlara odaklanması, özellikle İstanbul ve Ankara gibi illerdeki AKP adaylarının profili, hem AKP ve MHP seçmeninin seçim dışı kalmasına, hem de (kısmen de olsa) muhalefet partilerini tercih etmesine yol açtı. Bu nedenle boş tencerenin yıkamayacağı hükümet yoktur sözü belki doğru, fakat bir koşul ile: Eğer muhalefet o tencereyi daha da boşaltmayacağı konusunda bir güven verebilirse.

KAYNAKÇA

King, Gary ve Roberts, M. (2012) "EI: A(n R) Program for Ecological Inference", https://cran.r-project.org/web/packages/ei/vignettes/ei.pdf

KONDA. (2024a) *31 Mart 2024 Mahalli İdareler Seçimleri Sandık Analizi*, https://konda.com.tr/rapor/186/31-mart-2024-mahalli-idareler-secimleri-sandik-analizi

KONDA. (2024b), *Gençlerin Politik Tercihleri Araştırması 2024*, https://konda.com.tr/rapor/182/genclerin-politik-tercihleri-arastirmasi

Özatay, F. (2023) "Boş Tencerenin Yıkamayacağı İktidar Yoktur: Demirel Haklı Çıkacak mı?", *Yetkin Report*, 11 Mayıs https://yetkinreport.com/2023/05/11/bos-tencerenin-yikamayacagi-iktidar-yoktur-demirel-hakli-cikacak-mi

Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. (2022) *İlçelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması, SEGE 2022*, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü, Ankara.

Taymaz, E. (2024) "2023-2024 Seçimlerinde Partiler Arası Oy Geçişleri", https://users.metu.edu.tr/etaymaz/oy-gecisleri-2024.html

Tol, U. (2024) "Seçimin Faturaları ve Yeni Rotalar", *Birikim Güncel*, 8 Nisan, https://birikimdergisi.com/guncel/11717/secimin-faturalari-ve-yeni-rotalar

2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış: Farklı idari bölgeler ve gelir gruplarının tercihleri

Anıl İsmet Aşçı - Ekin Bal***

Özet: Genel ve yerel seçimler, seçmenlerin davranışları ve seçim sonuçlarının etkileri Türkiye'de her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda 2023 genel ve 2024 yerel seçimleri de çokça tartışılmıştır. Şu âna kadar yapılan bazı analizlerin çeşitli eksiklikleri olduğundan hareketle farklı grupların seçimdeki tercihlerinin değişimlerinin analiz edilmesi önemlidir. Bu sebeple bu çalışmada 2018'den bu yana gelişen ekonomi politik konjonktür bağlamında 2023 ve 2024 seçimlerinin farklı idari bölgeler ve gelir gruplarına göre değerlendirilmesi yapılacak ve çeşitli sonuçlar ortaya konulacaktır.

Anahtar sözcükler: 2023 Genel Seçimleri, 2024 Yerel Seçimleri, gelir grupları, idari bölgeler, seçmen davranışı.

Giriş

2023 genel ve 2024 yerel seçimleri çeşitli yönleriyle pek çok analize konu oldu. Kimi analizleri tenzih edecek olursak çoğu analiz ya salt veri üzerinden oy geçişlerine odaklanırken kimi analizler ise halkın gündeminden de, veriden de bağımsız bir biçimde gerçekleştirildi. Bu analizin amacı ne salt veri kullanarak "böyle olmuştur" demek ne de bilinen ezberler üzerinden hareket etmektir. Ana amaç Türkiye'de son yıllardaki hem ekonomik hem de politik değişimler ışığında seçmenin davranışlarındaki değişimleri anlamak ve seçimler sonrasındaki olası gündem maddelerinin belirlenmesine katkıda bulunmaktır.

Hem 2023 hem de 2024 seçimlerinin analizleri 2018 ve pandemi sonrasında ülkenin içerisinde bulunduğu konjonktür sebebiyle ekonominin seçmenin verdiği kararlarda temel etken olup olmadığı önemli bir tartışma konusu olmuştu.

(*) Bağımsız Araştırmacı.

(**) Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

Seçimler öncesinde "Boş tencere iktidarı devirir mi?" tartışmaları varken, genel seçim sonrasında seçim sonuçlarının da etkisiyle tartışmalar yerini ekonominin seçmen davranışı üzerindeki etkinliğine bıraktı (*Yetkin Report*, 2023; *Evrensel*, 2024; *Gazete Duvar*, 2023).

Bu sebeple ilk bölümde 2018-2023 yılları arası Türkiye ekonomisinin durumuna odaklanacak, başta iktisadi kararlar olmak üzere cumhurbaşkanlığı hükümet sistemine geçişin yarattıkları üzerinde duracağız. İkinci bölümde 2023 genel seçimlerine genel bir bakış sağlayacak, taşra-şehir merkezi ve farklı gelir gruplarının tercihlerini konu edineceğiz. Üçüncü bölümde 2023 genel seçimleri ve 2024 yerel seçimleri arasında Türkiye ekonomisinin durumunu başta Şimşek programının getirileri bağlamında olmak üzere değerlendirip dördüncü bölümde 2024 yerel seçimlerini 2023 genel seçimlerindeki gibi taşra-şehir merkezi ve farklı gelir gruplarının tercihleri noktasında inceleyeceğiz. Beşinci ve son bölümde ise bundan sonra Türkiye'yi nelerin beklediğine kısaca değineceğiz.

2018-2023 yılları arası Türkiye ekonomisi

2018 yılı Türkiye'de hem ekonomik hem de politik açıdan son yıllardaki en önemli dönüm noktalarından birisi. 2017 referandumuyla kabul edilen Türk tipi başkanlık sistemine geçişin tamamlanması, bunun beraberinde kurumsal yapıda meydana gelene değişiklikler ve uluslararası alandaki değişimler Türkiye'yi yeni bir rotaya soktu.

Cumhurbaşkanlığı hükümet sisteminin beraberinde getirdiği yetkilerle birlikte cumhurbaşkanı hem devletin hem de hükümetin başı oldu. Buna ek olarak cumhurbaşkanına bakanları atama ve görevden alma yetkileri verilirken, önceden bakanlar kurulu kararı, tüzük veya kanun hükmünde düzenlenebilen yasalar, yeni sistemde cumhurbaşkanlığı kararnamesi ile düzenlenebilir hale geldi. Bu durum meclisin yetkilerinin oldukça sınırlandırılmasına yol açtı. Bunun sonucunda zaten halkın gündeminin ne kadar ulaştığı tartışmalı olan meclisin yetkileri daha da azaldı. Hemen hemen her alanda karşımıza çıkan kanun hükmünde kararnameler ile pek çok karar tek elden alınır hale geldi.

Elbette bu, kurumsal yapı açısından da güçler dengesinde etkilerini gösterir hale geldi. Ekonomi yönetimini en fazla ilgilendiren Türkiye Cumhuriyeti Maliye Bakanlığı, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB) ve Türkiye İstatistik Kurumu'nda (TÜİK) ardı ardına gelen görev değişiklikleri yaşandı. AKP'nin iktidara geldiği 2002 Kasım'ından başkanlık sistemine geçilen 2018 Haziran'ı arası bu üç kurumun değişen en yüksek kademedeki idari yöneticilerinin sayısı ile başkanlık sistemi ile 2023 Mayıs seçimleri arasında değişen sayı aynı kaldı. Yani on altı yılda üç maliye bakanı, dört merkez bankası başkanı, dört TÜİK başkanı değiştiren AKP, başkanlık sistemine geçişten sonra dört hazine ve maliye bakanı, beş TCMB başkanı ve dört TÜİK başkanı değiştirdi. Buna ek olarak müs-

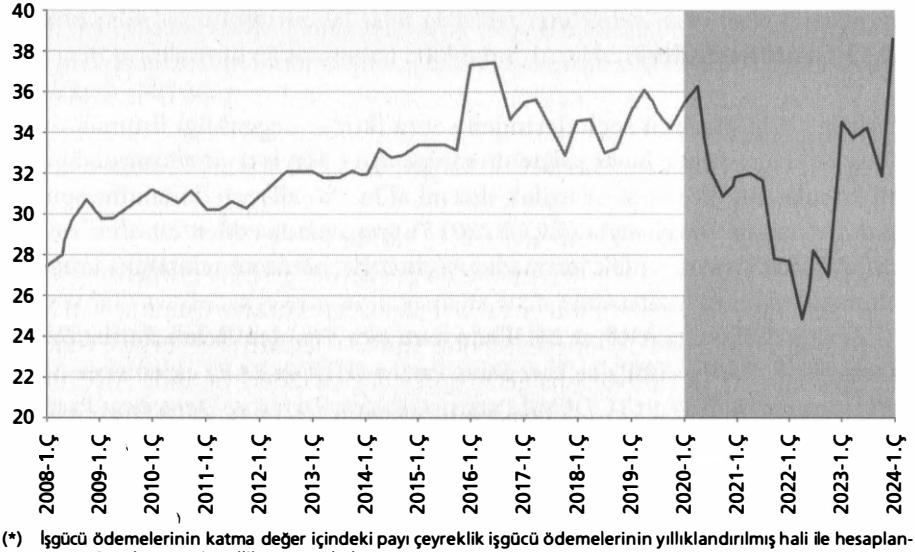
teşarlıkların kaldırılmasıyla bakanlıklardaki kurumsal hafıza da ortadan kalktı. Geçmişten günümüze taşıdığımız yapısal ve ekonomik sorunların kimileri çözülürken var olanlara yenileri de eklendi.

Son yıllarda sabit gelirliler için yaşam koşullarının gittikçe kötüleşmesi ekonominin ülke gündemindeki temel tartışma konularından birisi olmasına yol açtı. 2011-2018 yılları arasında ortalama kırk beş ay süren faiz politikası değişimleri, başkanlık sistemine geçişten sonra ortalama on dört ayda bir gerçekleşmeye başladı. Faiz kararlarındaki bu belirsizlikler ve TL'deki artan değersizleşme yüksek enflasyon ile sonuçlandı. 2021 Mart ayı sonrasında azalan faizlerle beraber kolaylaşan borçlanmanın yarattığı orta ve üst gelir grupları için artan finansman imkânı 2022 yılı sonrasında sabit ve düşük gelirlilerin gelir dağılımını ciddi oranda bozdu.

Grafik 1'den de görülebileceği üzere başkanlık sistemine geçilen 2018 yılından 2024'ün ilk çeyreğine kadar yıllıklandırılmış işgücü ödemelerinin yıllıklandırılmış katma değer içindeki payı artmaktadır. Ancak pandemiyle başlayan işgücü piyasasındaki bozulmanın yanı sıra hızla değişen politika çerçevesi ve kredi imkânları gelir dağılımını sabit gelirliler aleyhine bozmuştur.

Bu ekonomi politikalarına ek olarak 2023 genel seçimlerine giderken uygulanan ekonomi politikaları da enflasyonu azaltmaya çalışan, dolar kurunu stabil tutmaya çalışan, bireysel reel kredileri arttıran bir pozisyonda gerçekleşti. "Or-

GRAFİK 1
İşgücü Ödemelerinin Katma Değer İçindeki Payı, %*



(*) İşgücü ödemelerinin katma değer içindeki payı çeyreklik işgücü ödemelerinin yıllıklandırılmış hali ile hesaplanmıştır. Oranlar mevsimsellikten arındırılmıştır.
Kaynak: TÜİK, yazarların hesaplamaları.

todoks olmayan" para politikalarının uygulanmasından sonra TL'deki aşırı değersizleşmenin önüne geçmek amacıyla Kur Korumalı Mevduat (KKM) programının başlatılması, Gelir Endeksli Senet tartışmaları, düşük faizli ve kolay ulaşılabilir kredi imkânları devreye sokuldu. Buna ek olarak 3 Mart'ta hayata geçirilen Emeklilikte Yaşa Takılanlar (EYT) yasası ile seçim dönemine kadar 1,2 milyon kişi emeklilik sistemine dahil oldu (*TRT Haber*, 2023).

Ancak genel seçimlerden on iki ay sonra enflasyon on iki ay önceki seviyeye ulaşırken dolar kuru TL karşısında yaklaşık %39 değer kazandı. Mali olmayan firmalara verilen reel krediler %10,5 azalırken bireysel reel krediler %7,6 azaldı ve yıllıklandırılmış reel kamu geliri %77 artış gösterdi. Ayrıca artan emekli sayısına rağmen emekli maaşlarının, en düşük kademesindeki artışlar yüksek olsa dahi, artış seviyesi hissedilen enflasyonun[1] altında kaldı (DİSK-AR, 2024). Bunun sonucunda ise seçmen daha yüksek enflasyon, döviz kuru ve vergilendirmeye tabi kılınırken hissedilen enflasyonun da altında bir gelir artışı ve daha düşük bir finansman imkânı altında hayatını sürdürmeye mecbur bırakıldı.

Tüm bunların yanında Türkiye'de on bir ili etkileyen ve son yüzyılın en büyük depremlerinden biri olan Kahramanmaraş merkezli iki tane büyük deprem yaşandı. Strateji ve Bütçe Başkanlığı'nın (SBB) hazırladığı Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu'na göre depremin maliyeti 104 milyar dolardır. Ancak Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı'nın (TEPAV) hesaplamalarına göre ise depremin maliyeti 150 milyar dolardır. Temel altyapı ihtiyaçlarının bile nasıl sağlanacağının düşünüldüğü ve hayatını kaybeden insan sayısının dahi tespit edilemediği bu bölgede de seçimler gerçekleştirildi.

2023 Genel Seçimleri

Türkiye, 2015 Haziran seçimlerinden sonra iktidar değişikliği ihtimalinin en yüksek olduğu seçime bu koşullar altında girdi. 14 Mayıs seçimlerine damga vuran konulardan bir tanesi de ittifak sistemi oldu. "Koalisyon dönemine son" şiarıyla ve istikrar vurgusuyla (TCCB, 2015) propaganda edilen cumhurbaşkanlığı hükümet sistemi ittifak kurmadan seçime girebilme ve temsiliyet kazanma ihtimalini oldukça azalttı.

Cumhur İttifakı'na AKP ve MHP'nin yanı sıra Yeniden Refah Partisi (YRP), Büyük Birlik Partisi (BBP) ve Hür Dava Partisi (HÜDA-PAR) eklenirken Millet İttifakı'na da Saadet Partisi, DEVA Partisi, Gelecek Partisi ve Demokrat Parti katıldı. Bu iki ittifak haricinde Yeşil Sol Parti (YSP), Emek Partisi (EMEP), Türkiye İşçi Partisi (TİP), Emekçi Hareket Partisi (EHP), Demokratik Bölgeler Par-

1 DİSK-AR'ın TÜİK tarafından aylık olarak yayımlanan "Tüketici Eğilim Anketi" mikro veriseti ile hesapladığı hissedilen ve açıklanan enflasyona dair raporuna şuradan ulaşılabilir: https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2024/02/DiSK-AR-Hissedilen-Enflasyon-Aciklanan-Enflasyonun-2-Kati-Haber-Bulteni-29-Subat-24.-SON-docx-kapakli.pdf

tisi (DBP), Toplumsal Özgürlük Partisi (TÖP) ve Sosyalist Meclisler Federasyonu'nun (SMF) bileşenleri olduğu Emek ve Özgürlük İttifakı ve Zafer Partisi, Adalet Partisi, Ülkem Partisi ve Türkiye İttifak Partisi'nin oluşturduğu Ata İttifakı seçimlere girdi. Milletvekilliği seçimlerinden sonra meclisteki parti sayısı beşten on altıya çıkarken cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ittifakların oluşturdukları bloklar arasında oy geçişliliğinin az olması sonucunda Recep Tayyip Erdoğan cumhurbaşkanı seçildi. Yani kurulan ittifak sistemiyle birlikte oyların ittifaklar içerisinde tutulması sağlanmış oldu. 2018'de oluşturulan politik konsensus, ittifak sistemi sonucunda baraj sorunu yaşamadan meclise girmeye hak kazanan yeni partiler ile ortadan kalkmış oldu.

Konsensüsteki değişim 2018'de kurulan politik sisteme karşı olan ve değişim isteğini gösteren bir grubun da varlığını yeniden hatırlattı. Biz analizimiz için 2018 genel seçimlerinde mecliste bulunan beş parti grubunun (AKP, CHP, HDP, MHP, İYİP) dışında kalan partilere oy veren, protesto amaçlı geçersiz oy kullanan veya sandığa gitmeyen seçmeni sistem dışı oy olarak tanımlıyoruz. Böylece ekonomik istikrarsızlığa maruz kalan kitlelerin bu konuda problemlerini mevcut politik sistem ile çözüp çözemeyeceğine dair fikir edinmiş olacağız.

2023 genel seçim sonuçları seçim gecesinden itibaren resmî olmayan sonuçlarla ve YSK'nın açıkladığı tarihten itibaren de resmî sonuçlarla çokça tartışıldı. Bu sebeple doğrudan seçim sonuçlarına burada yer vermeyi gerekli görmüyoruz. Ancak farklı idari yapıların ve gelir gruplarının oy verme davranışlarındaki değişimlerin incelenmesini önemli buluyoruz. Çünkü bu farklılıklar ekonominin seçmen davranışı üzerinde ne kadar etkili olduğu tartışmasında anlamlı sonuçlar üretebilme potansiyeline sahiptir. Enflasyonun ve ekonomik koşulların şehir merkezlerindeki sabit gelirliler tarafından daha fazla hissedilmesi ve gelir gruplarının ekonomiden etkilenme düzeylerinin farklı olması bu analizi değerli kılıyor.

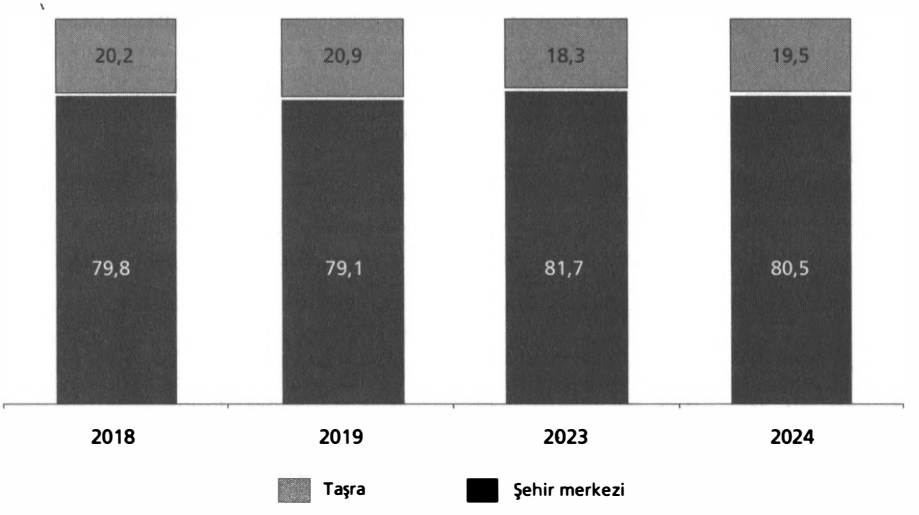
2023 Genel Seçimleri'nde taşra-şehir merkezi ayrımı

Öncelikle şehir merkezi ve taşra ayrımını yaparken kullandığımız tekniği açıklamak faydalı olacaktır. Şehir merkezi ve taşra kesitlerin ayırımında mahallelerdeki sandık sayısının üç veya daha fazla olması halinde mahalleyi şehir merkezinde kabul ettik. Geriye kalan mahalleleri taşra olarak sınıflandırdık.[2]

Şehir merkezi ve taşra ayrımı üzerinden bakıldığında partilerin oy oranlarını en çok nerelerden oy aldıklarını görülüyor. Türkiye'de toplam oyların %81,9'unu şehir merkezleri oluştururken %18,1'ini taşra kesimleri oluşturuyor. Cumhur İttifakı'nı oluşturan AKP ve MHP Türkiye ortalamasının üstünde bir

2 Bu ayrım şehir merkezinde bulunan az nüfuslu ekonomik bölgeleri, şehirlerin çeperinde bulunan ve kentleşmeye başlayan mahalleleri ve yüksek nüfuslu taşradaki köyleri tespit etmede hatalı sonuçlar üretebilmektedir. Ancak hata payı betimleyici bir analizi desteklemek için kabul edilebilir bir düzeydedir.

GRAFİK 2
Seçimlere Göre Taşra ve Şehir Merkezi Ayrımı



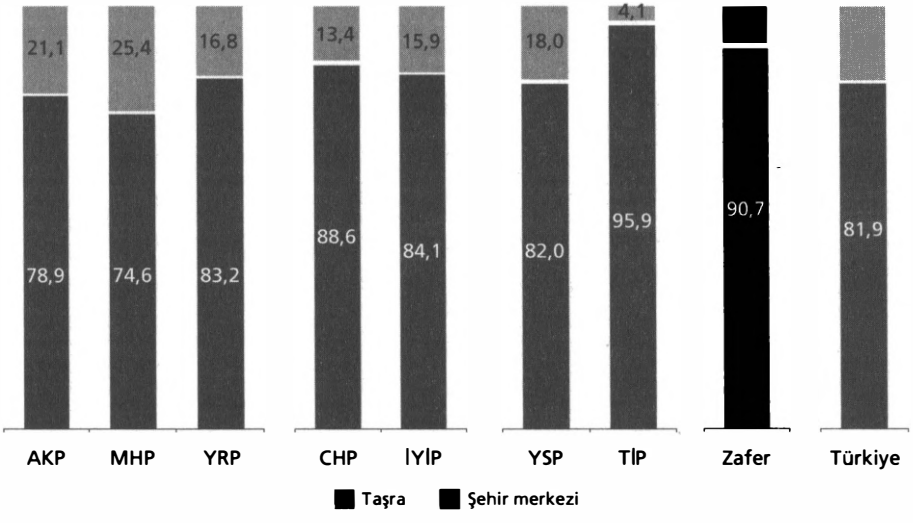
Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

taşra yoğunluğuna sahipken yeni kurulmuş olan YRP çoğunlukla şehir merkezlerinden oy alıyor. Benzer bir biçimde Millet İttifakı incelendiğinde Türkiye ortalamasının üstünde bir şehir merkezi yoğunluğu göze çarpmaktadır. Emek ve Özgürlük İttifakı'nda kendi ismiyle seçime giren YSP ve TİP arasında bir ayrım görülmektedir. YSP Türkiye ortalamasına yakın bir oy dağılımına sahipken TİP oylarının %95,9'unu şehir merkezlerinden almaktadır. Benzer bir durum Ata İttifakı bileşenlerinden Zafer Partisi'nde de görülmektedir.

Analizimiz açısından yerel ve genel seçimleri kendi içlerinde karşılaştırmayı daha uygun buluyoruz. Çünkü yerel ve genel seçimler gerek ittifak yapısı gerek konjonktür, gerekse de seçmenin davranışları açısından farklılıklar gösterebilmektedir. Bu sebeple 2023 seçimlerini incelerken 2018 seçimleriyle karşılaştıracağız.

2018 ve 2023 genel seçim sonuçları taşra ve şehir merkezi ayrımında karşılaştırılırken hesapladığımız oy oranları seçime katılımdaki düzensizliklerden dolayı oy oranlarını yaygın olan geçerli oy sayısı üzerinden değil, toplam seçmen sayısı üzerinden hesaplamayı tercih ettik. Karşılaştırmaya bakıldığında AKP'nin taşrada şehir merkezlerine nazaran %1,8 daha fazla oy kaybetmektedir. AKP'nin oy oranı, Türkiye genelinde %5,58 azalmıştır. Cumhur İttifakı'nın diğer ortağı olan MHP ise şehir merkezlerinde %1,37 oy kaybederken taşrada %1,36 oranında oy kazanarak seçmen tabanını taşraya kaydırmıştır. Aynı zamanda muhalefet grubunun en büyük partisi CHP ise şehir merkezlerinde taşraya göre kazandığı oyu yaklaşık 1 puan arttırarak %2,3 oy elde etmiştir.

GRAFİK 3
2023 Genel Seçimleri'nde Oyların Taşra ve Şehir Merkezi Dağılımı



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

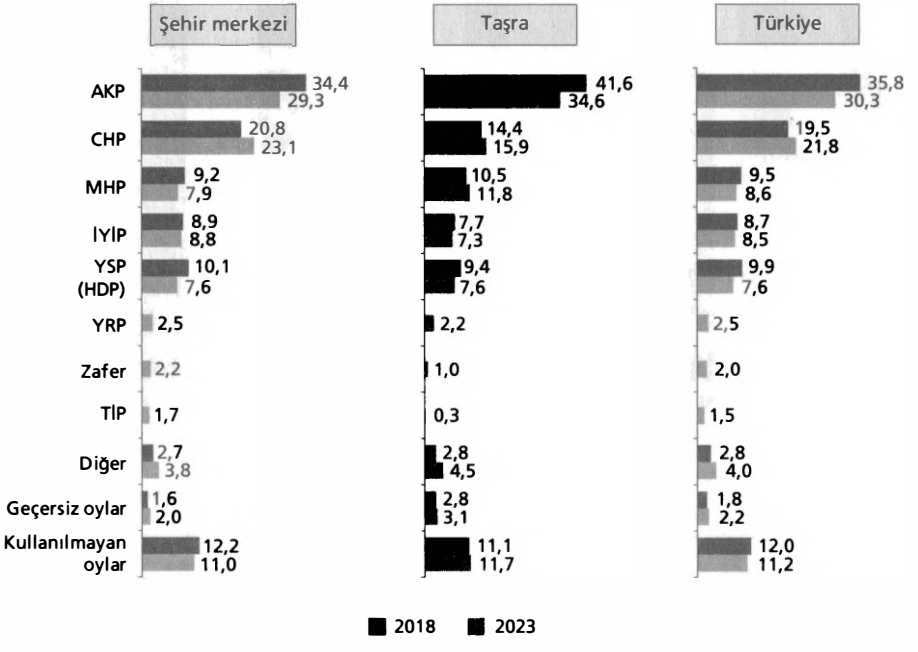
Daha önce sistem dışı oy olarak tanımladığımız kesimin oyları 2018'de şehir merkezinde %16,5 iken 6,7 puan artışla 2023'te %23,2 olarak gerçekleşmiştir. Benzer durum taşrada incelendiğinde sistem dışı oyların Türkiye ortalamasına yakın bir biçimde %16,7'den %22,8'e yükseldiği görülmektedir. Bu durum Türkiye'de seçmenin %6,1'inin sistem dışı oy verme eğilimi gösterirken ittifak sistemi sayesinde bu oranın %4'ünün sistem içinde kaldığını belirtmektedir.

TABLO 1
2018-2023 Seçimleri'nde İdari Bölgelere Göre Parti Bazında Oy Değişimleri, %

İdari durum/ Parti	*AKP*	*CHP*	*MHP*	*İYİP*	*YSP (HDP)*	*YRP*	*Zafer*	*TİP*	*Diğer*	*Geçersiz oylar*	*Kullanılmayan oylar*
Şehir merkezi	-5.14	2.35	-1.37	-0.18	-2.49	2.50	2.18	1.75	1.09	0.45	-1.13
Taşra	-6.92	1.44	1.36	-0.35	-1.73	2.23	0.99	0.33	1.67	0.39	0.60
Türkiye	-5.58	2.28	-0.89	-0.19	-2.34	2.45	1.97	1.48	1.20	0.42	-0.80

Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

GRAFİK 4
2023 Genel Seçimleri'nde Oyların Taşra ve Şehir Merkezi Dağılımının 2018 Seçimleri ile Karşılaştırılması



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

2023 Genel Seçimleri'nde farklı gelir gruplarının tercihleri

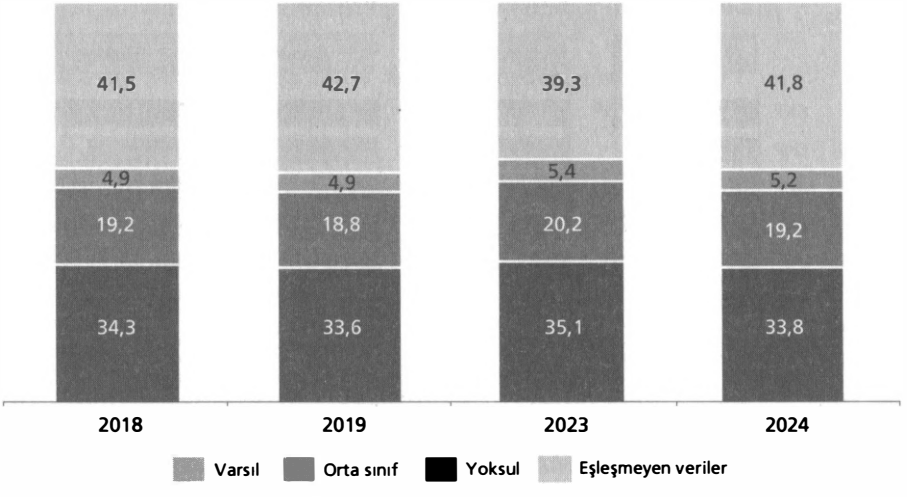
Gelir grubu ayrımında ise Endeksa 2023 Ocak ayı kira verileri her bir il için o ilde bulunan mahalleleri "Jenks Natural Breaks"[3] yöntemini kullanarak üçe kategoriye (üst gelir grubu, orta gelir grubu, alt gelir grubu[4]) ayırdık ve mahallelerdeki seçim sonuçlarını Türkiye genelinde birleştirerek farklı ekonomik kesimlerin oy verme eğilimini inceledik. Bu ayrım kentsel dönüşüm yaşayan veya yeni yerleşim birimleri inşa edilen ve şehir merkezinde kira verisi bulunmayan mahallelerde hatalı sonuçlar üretebilmektedir. Ancak hata payı betimleyici bir analizi desteklemek için kabul edilebilir bir düzeydedir.

Gelir grupları ayrımı üzerinden bakıldığında partilerin hangi gelir gruplarından oy aldıkları Grafik 6'dan görülebilmektedir. Türkiye'de toplam oyların

3 Jenks Natural Breaks, verilerin dağılımını da göz önünde bulundurarak ayrıştırma yapmaktadır. Böylece herhangi bir veri dağılımında uçlarda bulunan gözlemler kendi içerisinde gruplandırılabilmektedir.

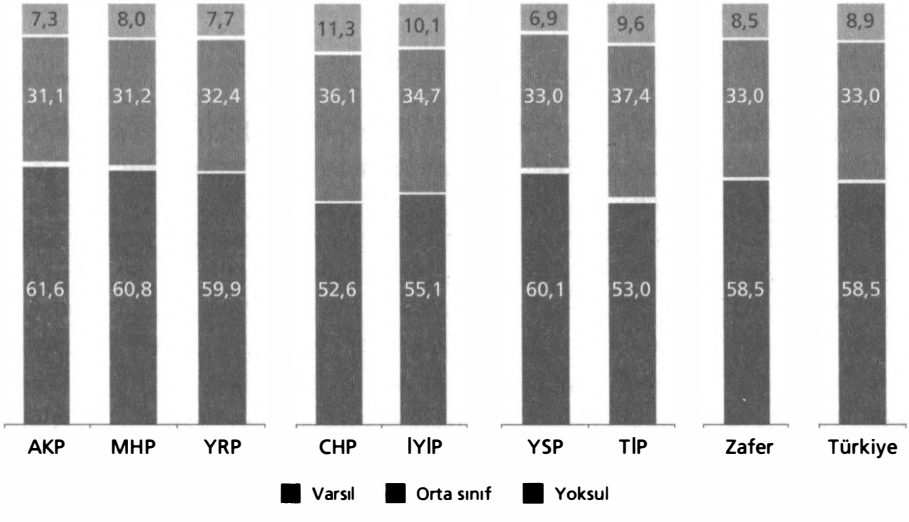
4 Türkiye'deki her il için mahalle düzeyindeki kira verileri Jenks Natural Breaks yöntemi kullanılarak üç parçaya ayrıldı. Böylece her bir il için üst, orta ve alt gelir grubu mahalleler tespit edildi. İl bazında tespit edilen mahalleler ülke genelinde toplulaştırılarak Türkiye'deki üç farklı gelir grubundaki oy verme eğilimleri incelendi.

GRAFİK 5
Seçimlere Göre Alt Gelir Grubu, Orta Gelir Grubu ve Üst Gelir Grubu Ayrımı



Kaynak: Endeksa, YSK, yazarların hesaplamaları.

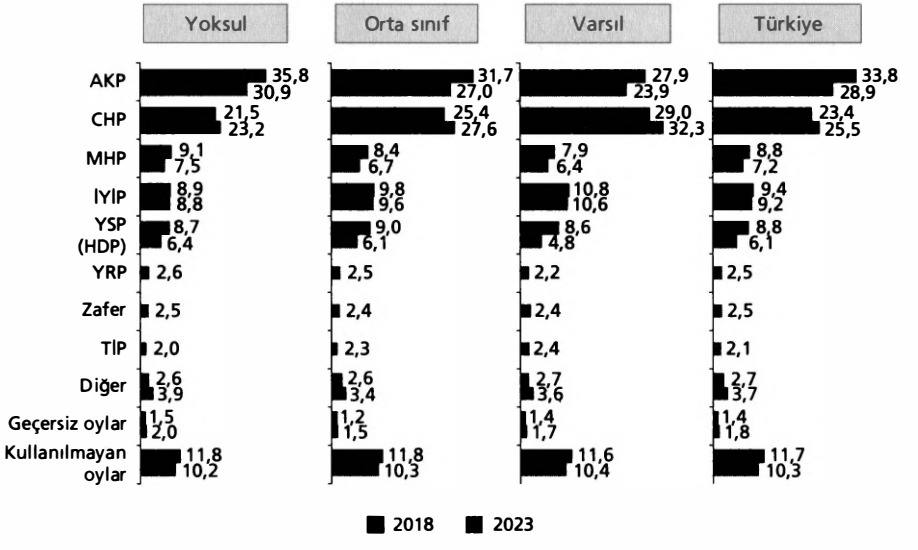
GRAFİK 6
2023 Genel Seçimleri'nde Oyların Gelir Gruplarına Göre Dağılımı



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

%57,7'sini alt gelir grubu, %33,4'ünü orta gelir grubu, %8,9'unu üst gelir grubu oluşturmaktadır. Cumhur İttifakı'nı oluşturan AKP, MHP ve YRP Türkiye ortalamasının üstünde bir alt gelir grubu oy yoğunluğuna sahiptir. Benzer bir biçimde Millet İttifakı incelendiğinde Türkiye ortalamasının üstünde bir orta gelir grubu ve üst gelir grubu oy yoğunluğu göze çarpmaktadır. Emek ve Özgür-

GRAFİK 7
2023 Genel Seçimleri'nde Oyların Gelir Dağılımının 2018 Seçimleri ile Karşılaştırılması



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

lük İttifakı'nda kendi ismiyle seçime giren YSP ve TİP arasında yine bir ayrım görülmektedir. YSP Türkiye ortalamasına yakın bir oy dağılımına sahipken TİP Türkiye ortalamasına göre orta gelir grubu ve üst gelir grubu oyları fazla olan bir parti olarak şekillenmiştir. Türkiye ortalamasına en yakın gelir dağılımına sahip olan parti ise Zafer Partisi olmuştur.

2018 ve 2023 genel seçim sonuçları gelir grupları ayrımında karşılaştırılınca AKP'nin anlamlı bir fark olmasa da en görece yoksul kesimlerden oy kaybettiği söylenebilir. CHP ise 2023 genel seçimlerinde orta gelir grubundan ve üst gelir grubundan daha çok oy kazanmıştır. DEM Parti'nin ise üst gelir grubu kesimlerden Türkiye ortalaması olan %2,63 yerine %3,9 oy kaybettiği görülmektedir.

TABLO 2
2018-2023 Seçimleri'nde Gelir Gruplarına Göre Parti Bazında Oy Değişimleri, %

İdari durum/ Parti	*AKP*	*CHP*	*MHP*	*İYİP*	*YSP (HDP)*	*YRP*	*Zafer*	*TİP*	*Diğer*	*Geçersiz oylar*	*Kullanılmayan oylar*
Alt gelir grubu	-4.94	1.69	-1.56	-0.11	-2.28	2.63	2.50	1.95	1.21	0.47	-1.58
Orta gelir grubu	-4.73	2.26	-1.72	-0.17	-2.95	2.47	2.45	2.39	0.89	0.32	-1.19
Üst gelir grubu	-4.04	3.29	-1.46	-0.28	-3.86	2.21	2.36	2.30	0.76	0.27	-1.55
Türkiye	-4.85	2.07	-1.61	-0.13	-2.64	2.54	2.47	2.13	1.07	0.40	-1.45

Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

Daha önce sistem dışı oy olarak tanımladığımız kesimin oyları, 2018'den 2023'e gelindiğinde, her bir gelir grubu için yaklaşık %16 iken %23'e çıkmıştır. Gelir gruplarına göre sistem dışı oy artışında anlamlı bir fark yoktur.

2023 Genel Seçimleri ve 2024 Yerel Seçimleri arasında Türkiye ekonomisinin durumu

Ekonomik değişkenler seçim dönemini merkeze alan yirmi dört aylık bir pencerede incelendiğinde seçim dönemi ekonomi politikaları hakkında genel bir resim Grafik 8'den görülebilmektedir. 2023 genel seçimlerine yaklaşılırken enflasyon eğiliminde azalma, döviz kurunda ve mali olmayan firmalara kullandırılan kredilerde sınırlı artış ve bireysel kredilerde uygulanan politikalar sonucunda yüksek artış gözleniyor. Ancak seçimden sonraki bir yılda dolar kurunun artışı ile kamunun yönettiği ve yönlendirdiği fiyatlardaki artış enflasyonu diğer seçim dönemleri ile karşılaştırıldığında çok daha fazla arttırmıştır.

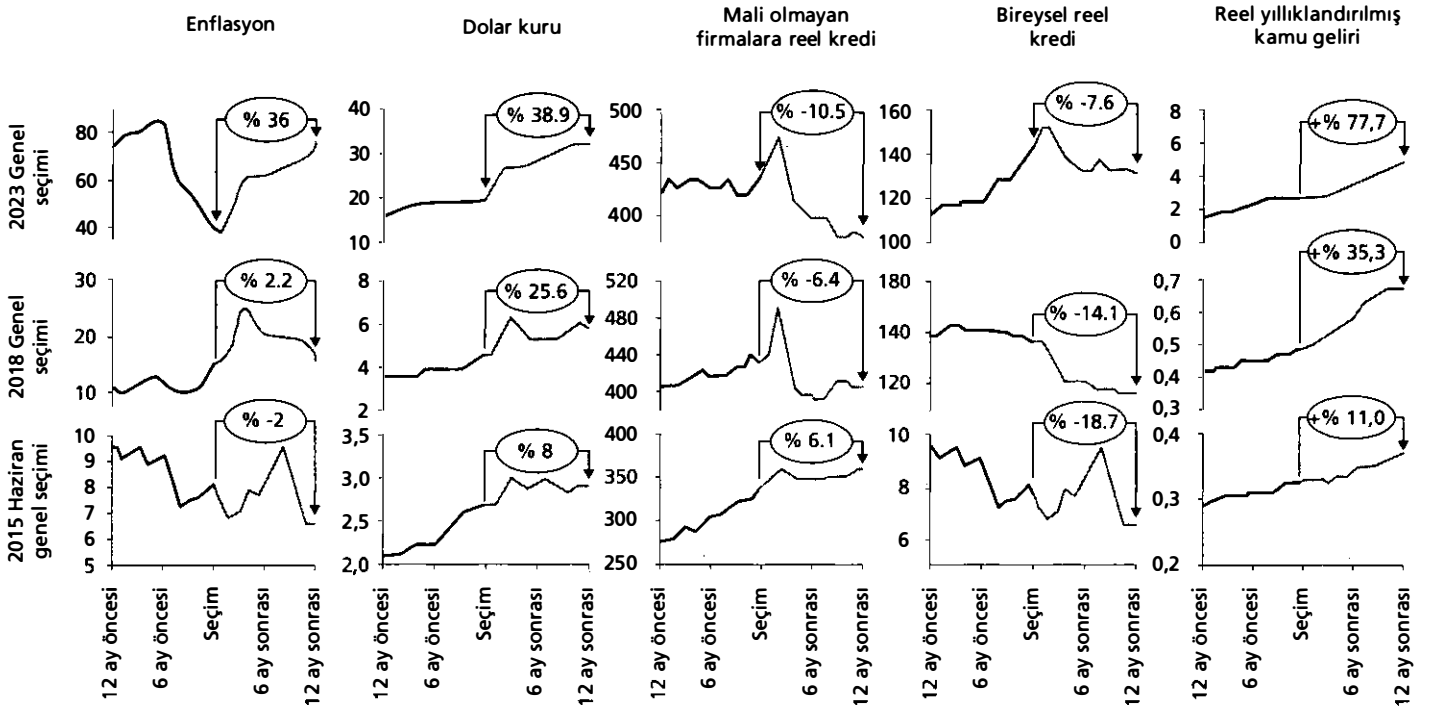
Bunun yanı sıra mali olmayan firmalara kullandırılan kredilerdeki azalış bir önceki genel seçim dönemlerinin fazla olurken bireysel kredilerdeki azalış daha az olmuştur. Kamu gelirlerindeki artış ise bir önceki genel seçimlere nazaran daha yüksek gerçekleşmiştir. Şimşek programı kapsamında artan enflasyon ve dolaylı vergilemenin yanı sıra azalan finansman imkânı, sabit gelirlileri, diğer bir deyişle orta gelir grubu, asgari ücretliler ve emeklileri daha fazla etkilemiştir.

2024 Yerel Seçimleri

2024 Yerel Seçimleri ekonomik koşulların sertleştiği ve Haziran 2024 sonrası Mehmet Şimşek'in hazine ve maliye bakanı olması ve TCMB başkanlığına Hafize Gaye Erkan'ın getirilmesi ile başlanan Şimşek programının etkinliğini artırdığı bir dönemde gerçekleştirildi. Genel seçimler sonrasında değişen siyasi yapı ile kimi ittifak ortakları seçimlere "hür ve müstakil" olarak katılma kararı aldı. Cumhur İttifakı yerel seçimlerde yalnızca AKP ve MHP'den oluşurken Millet İttifakı tamamen dağıldı. Resmî olmayan sonuçlara göre 2024 Yerel Seçimleri'nde Türkiye'deki otuz büyükşehrin altısı, elli bir ilin yirmi dördünde ve 922 merkezî olmayan ilçenin 422'sinde belediye yönetimi el değiştirdi. Ayrıca seçime katılım 2014 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri sonrasındaki en düşük orana geriledi. Halk ekonomik koşullara tepkisini yerel seçimlerde gösterdi.

Ancak yerel seçimleri incelerken kimi problemleri akılda tutmak gerekiyor. Birincisi, genel ve yerel seçimlerin gerek ittifak yapısı gerek konjonktür, gerekse de seçmenin davranışları açısından farklılıklar gösterebilmesi yerel seçimlerin kendi içinde incelenmesini gerektiriyor. Ayrıca aday etkisi ile kimi illerde seçmen genel seçimlerde desteklemediği partilere oy verebiliyor. Ek olarak ittifak

GRAFİK 8
Seçim Dönemi Ekonomi Politikaları*



(*) Dikey eksenler sırasıyla Enflasyon için yüzde, Dolar kuru için TL, Krediler ve Kamu Gelirleri için Milyar Türk lirasıdır.
Kaynak: TÜİK, TCMB, HMB, yazarların hesaplamaları.

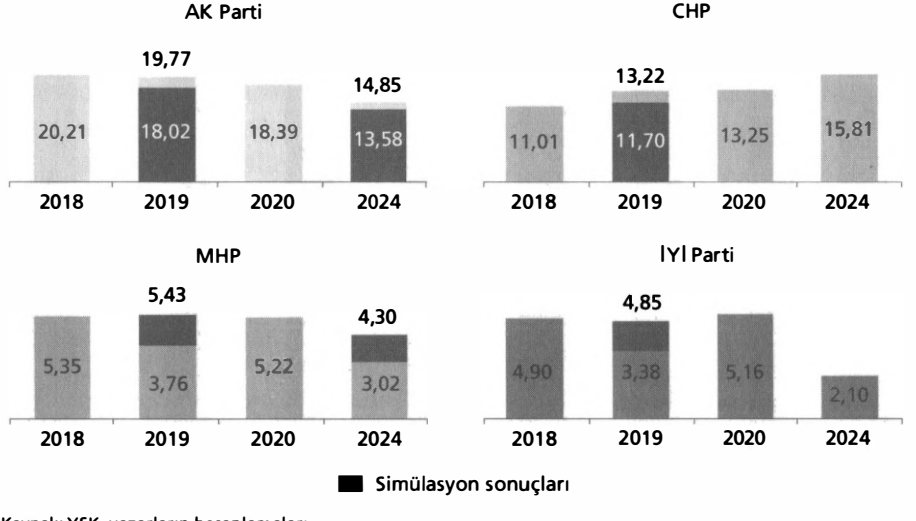
sistemi içindeki partiler bazı illerde seçime katılmıyor, böylece oy oranlarında ciddi sapmalar yaşanabiliyor. 2024 Yerel Seçimleri özelinde katılımın az olması partilerin oy oranlarındaki değişimi daha yüksek gösterebiliyor.

Analizimizde aday etkisini ortadan kaldırmak için belediye başkanlığı seçimleri yerine büyükşehir olmayan illerde il genel meclis seçimi sonuçlarını, büyükşehirlerde de belediye meclisi seçim sonuçlarını kullanacağız. Böylece seçmenin genel seçimlerde partisine oy vermediği halde bulunduğu ilde desteklediği popüler adaylara giden oyların etkisini bir miktar azaltmaya çalışacağız.

Yerel seçimlerde kimi partilerin ittifak sistemi ile seçime katılması sonucunda bazı illerden il genel meclis veya belediye meclisi adayı çıkartmaması partilerin oy oranları konusunda tartışmalara sebep olmaktadır. Analizde ittifak etkisini ortadan kaldırmak için düzenlenmiş yerel seçim sonuçları kullanılmıştır. Düzenleme metodolojisi kısaca ittifak halinde seçime katılan partilerin, seçime girmedikleri çevrelerdeki oyu, bir önceki genel seçimlerde mahale düzeyindeki desteklenme oranları kullanılarak yeniden hesaplandı. Daha sonrasında ise ittifak içindeki partilere geri dağıtıldı. Böylece ittifak etkisi azaltılmış oldu.

Grafik 9'da görüldüğü üzere ittifakı oluşturan daha dar oy tabanına sahip partilerin oyları ittifak sistemi ile 1,5 milyona yakın düşük gözükürken düzenlenmiş seçim sonuçları ile bu hatalar kabul edilebilir bir aralıkta kalmaktadır. Ayrıca ittifakları oluşturan büyük partilerin fazladan gözüken oyları ise düzenleme ile azalmaktadır. 2018 ve sonrasındaki seçimlerde partilerin oy sayıları incelendiğinde düzenleme sonucunda seçimler arası farklar azalıyor.

GRAFİK 9
Partilere Göre Düzenlenmiş Oy Sayıları



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları.

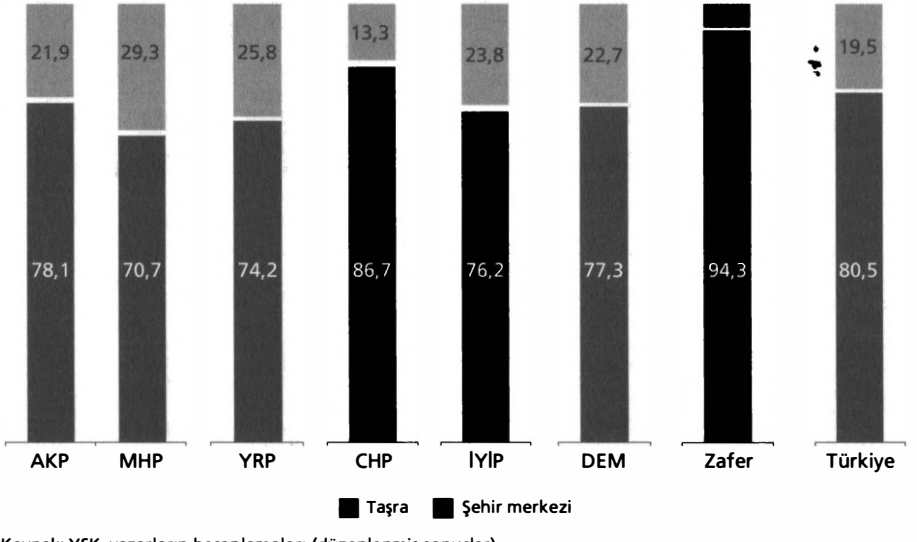
Bunlara ek olarak katılımın az olması sebebiyle partilerin oy oranlarını seçmen sayısı üzerinden hesaplamaya devam ederken doğrudan seçim sonuçlarına yer vermeyeceğiz. Ancak farklı idari yapıların ve gelir gruplarının oy verme davranışlarındaki değişimlere odaklanacağız. Sistem dışı oy tanımımızı ise YRP'yi sistem içine dahil ederek güncelleyeceğiz.

2024 Yerel Seçimleri'nde taşra-şehir merkezi ayrımı

2024 yerel seçimleri şehir merkezi ve taşra ayrımı üzerinden incelendiğinde partilerin oy tabanları ile alakalı son durum belirgin oluyor. Türkiye'de toplam oyların %80,5'unu şehir merkezleri oluştururken %19,5'ini taşra kesimleri oluşturuyor. Cumhur İttifakı'nı oluşturan AKP ve MHP Türkiye ortalamasının üstünde bir taşra yoğunluğuna sahipken seçime müstakil giren YRP taşradaki yoğunluğunu arttırmış. Eski Millet İttifakı'nı oluşturan CHP ve İYİP incelendiğinde ise CHP şehir merkezindeki oy oranını sabit tutarken İYİP şehir merkezindeki oylarını kaybetmiş gibi gözüküyor. DEM Parti Türkiye ortalamasına yakın bir oy dağılımına sahipken sığınmacı ve mülteci karşıtlığıyla bilinen Zafer Partisi, oylarının %94,3'ünü şehir merkezlerinden alıyor.

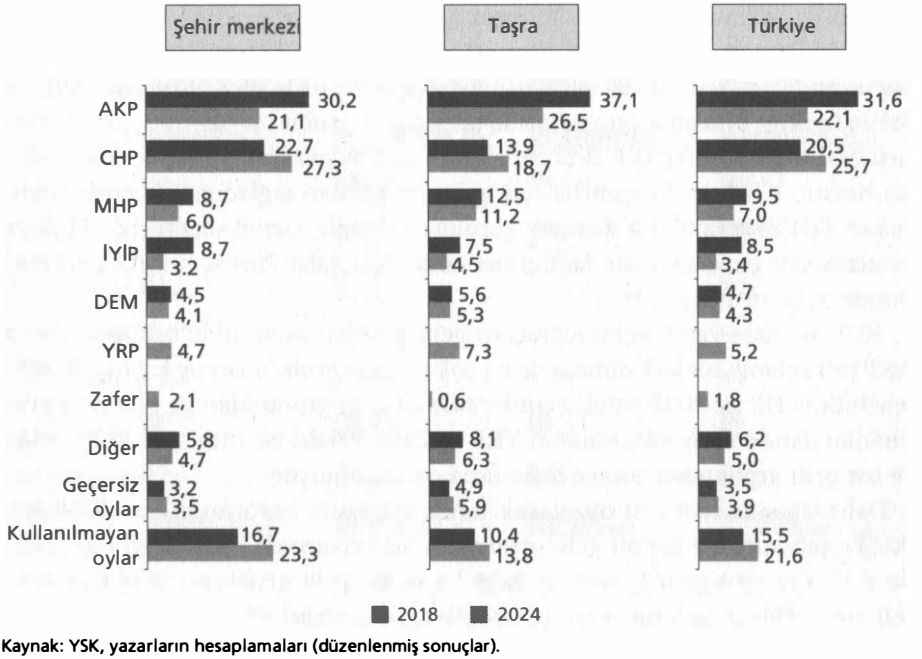
Karşılaştırmaya bakıldığında yerel seçimlerde de AKP taşrada şehir merkezlerine nazaran daha fazla oy kaybetmektedir. Genel seçimlerden farklı olarak MHP yerel seçimlerde hem şehir merkezlerinde hem de taşrada oy kaybetmektedir. CHP ise şehir merkezlerinde taşraya göre daha fazla oy kazanarak birin-

GRAFİK 10
2024 Yerel Seçimleri'nde Oyların Taşra ve Şehir Merkezi Dağılımı



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

GRAFİK 11
2024 Yerel Seçimleri'nde Oyların Taşra ve Şehir Merkezi Dağılımının 2019 Seçimleri ile Karşılaştırılması



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

ci parti olmuştur. YRP oy artışını sürdürürken taşrada kazandığı oylar daha belirgin bir hale gelmiştir.

Daha önce sistem dışı oy olarak tanımladığımız kesimin oyları 2018'de şehir merkezinde %25,7 iken 7,9 puanlık artışla 2023'te %33,6 olarak gerçekleşmiştir. Benzer durum taşrada incelendiğinde sistem dışı oyların daha az etkilendiği ve %23,4'ten %26,6'ya yükseldiği görülmektedir. Türkiye'de seçmenlerin sistem dışı oy verme eğilimi %7,1 artmıştır.

TABLO 3
2019-2024 Seçimleri'nde İdari Bölgelere Göre Parti Bazında Oy Değişimleri, %

İdari durum/ Parti	*AKP*	*CHP*	*MHP*	*İYİP*	*DEM*	*YRP*	*Zafer*	*Diğer*	*Geçersiz oylar*	*Kullanılmayan oylar*
Şehir merkezi	-9.09	5.15	-2.68	-5.55	-0.44	4.72	2.10	-1.10	0.29	6.60
Taşra	-10.58	4.74	-1.34	-3.06	-0.25	7.33	0.57	-1.76	0.96	3.39
Türkiye	-9.49	5.22	-2.51	-5.07	-0.42	5.19	1.82	-1.26	0.38	6.13

Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

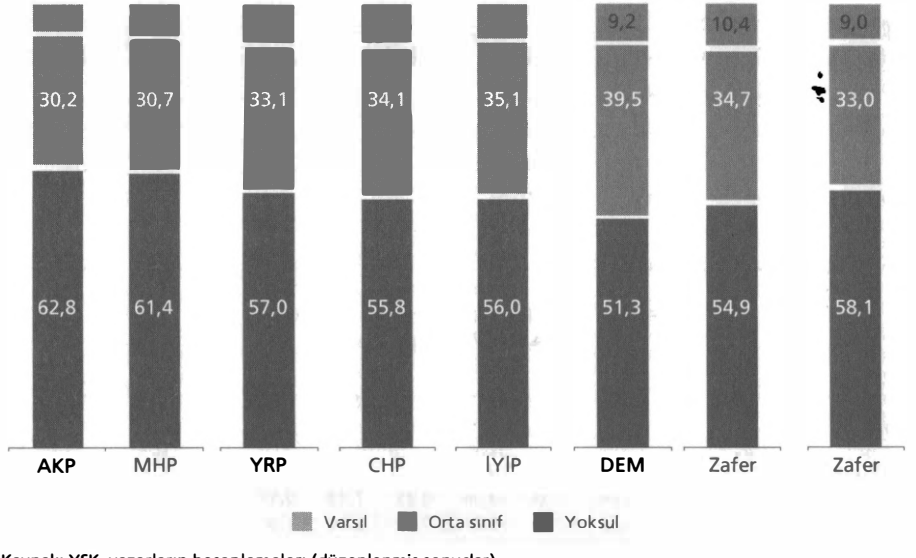
2024 Yerel Seçimleri'nde farklı gelir gruplarının tercihleri

2024 Yerel Seçimleri gelir grupları üzerinden incelendiğinde partilerin oy tabanları ile alakalı son durum belirgin oluyor. Türkiye'de 2024 Yerel Seçimleri'nde kullanılan oyların %58,1'ini alt gelir grubu, %33'ünü orta gelir grubu, %9'unu ise üst gelir grubu oluşturuyor. Cumhur İttifakı'nı oluşturan AKP ve MHP Türkiye ortalamasının üstünde bir alt gelir grubu oy yoğunluğunu korurken eski ittifak ortağı YRP orta gelir grubunda oy oranını genel seçimlere göre artırmıştır. CHP yerel seçimlerde alt gelir grubundan sağladığı oy oranını arttırırken İYİP'te anlamlı bir değişim görülmemektedir. Genel seçimlerde Türkiye ortalamasına en yakın gelir dağılımına sahip olan Zafer Partisi ise orta gelir grubunda oylarını artırmıştır.

2019 ve 2024 yerel seçim sonuçları gelir grupları ayrımında karşılaştırılınca AKP'nin anlamlı bir fark olmasa da en çok alt gelir grubundan oy kaybettiği söylenebilir. CHP ise 2024 yerel seçimlerinde alt gelir grubundan ve orta gelir grubundan daha çok oy kazanmıştır. YRP ve Zafer Partisi ise orta gelir grubundan ve üst gelir grubundan görece daha fazla oy kazanmıştır.

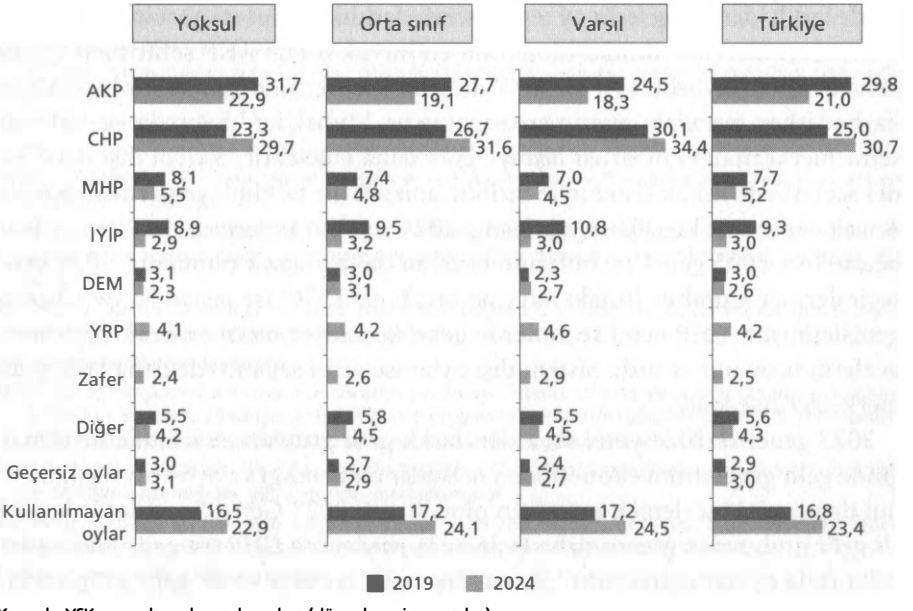
Daha önce sistem dışı oy olarak tanımladığımız kesimin oyları 2018'den 2023'e gelindiğinde her bir gelir grubu için %25 civarında iken alt gelir grubunda %32,6'ya, orta gelir grubunda %34,1'e ve üst gelir grubunda %34,6'ya yükselmiştir. Politik sisteme olan güvensizlik, Posé ve arkadaşlarına (2024) göre

GRAFİK 12
2024 Yerel Seçimleri'nde Oyların Gelir Gruplarına Göre Dağılımı



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

GRAFİK 13
2024 Yerel Seçimleri'nde Oyların Gelir Dağılımının 2019 Seçimleri ile Karşılaştırılması



Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

AB'deki eleştirel-muhalif (*eurosceptic*) oyların artışına benzer olarak orta gelir grubunda ve üst gelir grubunda görülmektedir.

TABLO 4
2019-2024 Seçimleri'nde Gelir Gruplarına Göre Parti Bazında Oy Değişimleri, %

İdari durum/ Parti	*AKP*	*CHP*	*MHP*	*İYİP*	*DEM*	*YRP*	*Zafer*	*Diğer*	*Geçersiz oylar*	*Kullanılmayan oylar*
Alt gelir grubu	8.83	-6.42	2.56	5.95	0.73	-4.12	-2.38	1.36	-0.13	-6.38
Orta gelir grubu	8.61	-4.89	2.58	6.31	-0.06	-4.16	-2.61	1.30	-0.18	-6.91
Üst gelir grubu	8.24	-4.32	2.43	7.76	-0.31	-4.56	-2.88	1.02	-0.28	-7.11
Türkiye	-8.75	5.76	-2.56	-6.23	-0.38	4.18	2.50	-1.31	0.16	6.63

Kaynak: YSK, yazarların hesaplamaları (düzenlenmiş sonuçlar).

Bundan sonra Türkiye'yi neler bekliyor?

2023 genel ve 2024 yerel seçimleri, taşra ve şehir merkezi ayrımında incelendiğinde farklı idari bölgelerin oy tercihlerinin farklılaşabileceği görülmüştür. 2023 Genel Seçimleri'nde iktidar bloğunun en büyük ortağı AKP şehir merkezinde daha fazla oy kaybederken ve MHP de şehir merkezinde benzer bir biçimde oy kaybederken taşradaki oyunu arttırmaktadır. Muhalefet bloğunda ise CHP'nin şehir merkezindeki oy artışı taşraya göre daha yüksektir. Sistem dışı oylar genel seçimlerde ittifak sistemiyle birlikte anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ancak ekonomik koşulların ağırlaştığı 2024 yerel seçimlerinde AKP'nin oy kaybetme hızı 2023 genel seçimlerine nazaran daha yüksek olmuştur. 2024 yerel seçimlerinde Cumhur İttifakı'nın eski ortağı olan YRP ise taşradaki oy tabanını genişletmiştir. CHP yerel seçimlerde genel seçimlere benzer olarak şehir merkezlerinde oyunu arttırdı. Sistem dışı oylar ise yerel seçimlerde daha fazla şehir merkezlerinde kaldı.

2023 genel ve 2024 yerel seçimleri farklı gelir grupları ekseninde incelendiğinde gelir gruplarının ekonomiden ne kadar etkilendiği ve oy verme eğilimlerinin değişimini incelemek mümkün olmaktadır. 2023 Genel Seçimleri'nde AKP alt gelir grubundan görece daha fazla oy kaybederken CHP üst gelir grubundan daha fazla oy kazanmaktadır. Sistem dışı oylar ise orta ve alt gelir gruplarında yoğunlaşmıştır. 2024 Yerel Seçimleri'nde ise AKP'deki oy kayıpları gelir gruplarına göre çok anlamlı bir fark ortaya çıkarmazken görece yoksullardan daha fazla oy kaybetmektedir. Yerel seçimlerde YRP üst gelir grubunda, CHP ise alt gelir gruplarında daha fazla oy kazanırken Posé'nin AB muhalifi eleştirel oylarda tespit ettiği orta ve üst gelir gruplarındaki eleştirel oy verme düzeni 2024 yerel seçimlerinde de sistem dışı oylarda görülmektedir.

İki seçim geçiren Türkiye, muhalefet ve iktidar kanadı açısından çeşitli tartışmalara sahne oluyor. Anayasa tartışmaları, değişen muhalefet liderleri, bir sonraki seçimde cumhurbaşkanı adayının kim olacağı, iktidar kanadının genişlemesi, Şimşek programının iddia ettiği üzere ekonominin 2026'da "düzeleceği" inancı ve daha pek çok tartışma... Ancak halkın gündemi daha farklı. Ay sonunun nasıl geleceği, işsizliğin artma ihtimali, artan vergi yükü, emekli maaşları ve asgari ücrete temmuz zammı yapılıp yapılmayacağı, memura hissedilen enflasyonun altında zamlar, çalışma koşullarının ağırlaşması. Kısaca yoksunluktan yoksulluğa geçiş. Buradan da görülebileceği üzere sistem içi partilerin gündemleri ile halkın gündemleri uyuşmuyor. Bundan sonra Türkiye'yi nelerin beklediği ise bu gündemlerin ne kadar uyuşacağı ve uyuşmadığı noktada nasıl aksiyonlar alınacağına bağlı.

KAYNAKÇA

DİSK-AR. (2024) "Hissedilen Enflasyon Açıklanan Enflasyonun 2 Katı", 29 Şubat, https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2024/02/DiSK-AR-Hissedilen-Enflasyon-Aciklanan-Enflasyonun-2-Kati-Haber-Bulteni-29-Subat-24.-SON-docx-kapakli.pdf

Endeksa. https://www.endeksa.com/tr/ adresinden alındı.

Evrensel. (2024) "Doç. Dr. Ümit Akçay: Boş tencere örgütlenmediği sürece iktidara zarar vermiyor", 28 Ocak, https://www.evrensel.net/haber/509151/doc-dr-umit-akcay-bos-tencere-orgutlenmedigi-surece-iktidara-zarar-vermiyor

Gazete Duvar. (2023) "Hani boş tencerenin götüremeyeceği iktidar yoktu?", 8 Haziran, https://www.gazeteduvar.com.tr/hani-bos-tencerenin-goturemeyecegi-iktidar-yoktu-makale-1622647

Jenks, G.F. (1967). "The Data Model Concept in Statistical Mapping", *International Yearbook of Cartography*, 7: 186-190.

Rodríguez-Pose, A., Dijkstra, L. ve Poelman, H. (2024) "The geography of EU discontent and the regional development trap", *Economic Geography*, DOI: https://doi.org/10.1080/00130095.2024.2337657

SBB (2023) "Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu", 17 Mart, https://www.sbb.gov.tr/2023-kahramanmaras-ve-hatay-depremleri-raporu/

T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı.

TCCB (2015) "Başkanlık Konusundaki Israrımızın Temel Sebebi, İstikrar ve Güven Ortamına Yapacağı Güçlü Katkıdır", 25 Mayıs, https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/32341/baskanlik-konusundaki-israrimizin-temel-sebebi-istikrar-ve-guven-ortamina-yapacagi-guclu-katkidir

TEPAV (2024) "Depremin İlk Yılını Geride Bırakırken", Şubat, https://www.tepav.org.tr/upload/mce/2024/depremin_ilk_yilini_geride_birakirken.pdf

TRT Haber. (2023) "EYT'de aylık bağlama işlemleri tamamlanıyor", 18 Mayıs, https://www.trthaber.com/haber/ekonomi/eytde-aylik-baglama-islemleri-tamamlaniyor-768313.html

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası.

Türkiye İstatistik Kurumu.

Yetkin Report. (2023) "Boş tencerenin yıkamayacağı iktidar yoktur: Demirel haklı çıkacak mı?", 11 Mayıs, https://yetkinreport.com/2023/05/11/bos-tencerenin-yikamayacagi-iktidar-yoktur-demirel-hakli-cikacak-mi/

Yüksek Seçim Kurulu.

Abstracts (İngilizce özetler)

The "other" of Sunni orthodoxy: Islamists' perception of Alevi

ERTUĞRUL MEŞE - BARIŞ CELEP

While those who define themselves as founder, essence and dominant of society constitute the "me", those who remain outside the "me" constitute the "other". This discriminating attitude is logic of politics of exclusion, which in its aggressive form proposes rejection of "other" and constantly emphasizes the difference between self and the other, and contains its maintenance by removal, exclusion or, in the extreme case, destruction of other. The culture individuals live in leads to them to develop the habit of viewing the other as bad, ill-disposed or barbarians and seeing themselves humans, good people or perfect. This attitude is based on psychological, cultural, and religious grounds because it stems from each-group's tendency to re-define itself and the other. Thus, the understanding of the other is shaped by the thought about boundaries of relations between common "us" and the "other", historical experiences and national practices. The Alevi perception among Islamists is also nourished by these grounds. The aim of this article is to reveal Alevi perception in Islamist ideology in 1945-1970. Sunnism, which defines itself as those who adhere to the tradition of the Prophet, is set of religious faiths with religious and political imagination that proposes submission to the religious-based oligarchic authority in response to the caliphate and power/authority problem in Islam. Sunnism, which bases itself mostly on anti-Shia, is the common religious interpretation in Turkey. So, Islamism, a political ideology, has been constructed as an ideology that centered on the Sunni orthodox interpretation of Islam. While this ideology was constructing itself, it made Alevism the "other" by constantly keep-

ing in circulation the negative perception of "Kizilbash" that had existed in society since the Ottoman Empire. Because Alevism approved modernization efforts in the Republican period and had close relationship with leftist ideology after 1960's these practices of marginalization were committed by Islamist intellectuals. Islamist intellectuals not only produced Islamist activities, but also strengthened the existing perception by constructing discourses that revealed the anti-Alevi sentiment that shaped their mentality. When the literature is evaluated, it is noticed that the anti-Alevi discourse produced by Islamists has a content aims the politics of marginalization. According to some texts in the literature, even the existence of a belief called Alevism and people with this belief was rejected, and Alevis were stigmatized in texts by moral and religious vocabulary. For that purpose, historical method and discourse analysis method were used in this article. This study utilizes mainly literature produced by the Naqshbandi sect, which was influential in the Ottoman Empire and shaped the Islamist ideology, and by the Islamic intellectuals of the Republican period who were affiliated with this sect.

Keywords: Sunnism, orthodoxy, Islamism, other, Alevi perception, stigmatization, exclusion.

*

Reading the post-colonial in the Kurdish novel: Anti-colonial dialogues, postcolonial subjectivities, melancholic acts, modernist forms

AHMET ATAŞ

Although the Kurdish and the postcolonial novel are both sets of texts characterized by similar critical perspectives in relation to their literary concerns, fields of interests, potentials of resistance and cultural visions, the political iterations of the Kurdish novelistic corpus has not yet adequately been explored in the light of postcolonial approaches. Attempting to broach the legacies of political and cultural domination engaged by Kurdish novelists and the literary forms they deploy to this end, this study offers a methodological reading of the postcolonial underpinnings of the Kurdish novel. Through a critical reading of a selection of early and modern texts from Kurdish literature, the study aims to contextualize the postcolonial imaginings of Kurdish novel around topics such as the divided homeland under political dominance, legacies of colonial domination, national resistance struggles and postcolonial subjectivities. To this end, firstly, a brief overview of relevant postcolonial approaches is presented and attention is drawn to the possibilities the field offers to Kurdish literary criticism in understanding the postcolonial features of Kurdish novels. Secondly, through a critical reading of the texts, the study attempts to demonstrate

the continuity of postcolonial themes in the Kurdish novelistic corpus and highlights the changes in the way these issues are addressed in modern Kurdish novels. Based on its findings, the study highlights three conclusions. First, preoccupation with the political and cultural legacies of colonial domination and articulations of postcolonial subjectivities are hallmarks of Kurdish novels; second, while modern Kurdish novelists continue postcolonial dialogues with their predecessors through continued interest in certain topics, they also produce newer and more in-depth forms of postcolonial subjectivities; third, widely investing in allegories of loss and melancholy, modern Kurdish novelists, on the one hand, attempt to convey the legacies of colonial domination through motifs of the grief of loss, while offering authentic psychoanalytic insights on issues such as loss, mourning and melancholy on the other.

Keywords: Kurdish novel, post-colonialism, post-colonial literatures, national imaginaries, iterations of resistance, allegories of loss, melancholy symbologies, modernist forms.

*

Pensioners, laborers and the AKP: Vote shifts in the 2023-2024 elections

EROL TAYMAZ

The presidential and parliamentary elections were held on May 14, 2023, after the Kahramanmaraş earthquake under conditions of high inflation. It was expected that laborers and pensioners, whose income levels had fallen considerably under high inflation, would punish the ruling parties, especially the AKP, but the election results were a disappointment for the opposition. The March 31, 2024 local elections were held with this disappointment, but this time the opposition had an unexpected success. We study how voter behavior changed between 2023 and 2024 with respect to the preferences of voters who voted for the AKP in 2023. By using provincial level data, we examine the impact of pensioners and laborers on the change in the voting behavior of AKP supporters. According to the estimation results, contrary to expectations, there is a negative relationship between the share of pensioners and workers in the population and the rate at which AKP voters would leave the AKP in the 2024 election. Our analysis suggests that the dynamics at the provincial level are unique and may deserve a comprehensive analysis.

Keywords: Voting behavior, ecological inference, 2024 Local Elections in Turkey.

*

A different look at the 2023 and 2024 elections: Preferences of different administrative regions and income groups

ANIL İSMET AŞÇI - EKİN BAL

General and local elections, voters' behavior, and the effects of election results have always been a matter of debate in Turkey. The 2023 general and 2024 local elections have also been widely discussed in this context. Considering that some of the analyses carried out so far have various shortcomings, it is crucial to analyze the changes in the election preferences of different groups. For this reason, in this study, the 2023 and 2024 elections will be evaluated according to different administrative regions and income groups in the context of the political economy conjuncture that has been developing since 2018, and various results will be revealed.

Keywords: 2023 General Elections, 2024 Local Elections, income groups, administrative regions, voter behavior.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Kouba, K. ve Pumr, J. (2021) "The Democratic Cost of Consecutive Re-election and Presidential Term-Limit Evasion in Latin America", *Government and Opposition*, doi: https://doi.org/10.1017/gov.2021.51

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Çevrimiçi makaleler ve gazete haberleri:

Bora, T. (2016) "Yerli ve Milli", *Birikim Haftalık*, 6 Ocak, https://birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli

Diken. (2022) "Marketler artık milli güvenlik sorunu haline gelmiştir", 16 Şubat, https://www.diken.com.tr/dilek-gungor-marketler-artik-milli-guvenlik-sorunu-haline-gelmistir/

Toplum ve Bilim

161

Akçaoğlu İtfaiye Meydanı'nın toplumsal oluşumu ve dönüşümü **Öztan** İslâmcı dergi çevrelerinde politik özne ve strateji tartışmaları **Türk** Kendinde amaç olarak politika **Ağır-Şentürk** Tarım ve gıda sistemlerinin dönüşümü ekseninde ayrışmalar **Özdemir** KKTC-Türkiye ilişkilerinin değişen dinamikleri **Cengiz** Güney-Güney koridorunda Türkiye'ye yönelik göçler üzerine **Kantürk** Üniversitede sanatçı akademisyen olmak ve yeniden atanma **Meşe** İslâmcı romantizmin sınırları

162

Civralı Atletik fenomen **Civralı** Berlin: Nasyonal sosyalizmde atletik hareket **Özkan** Katar'ın modernite projesi: 2022 Dünya Kupası **Şenyuva-Göksel-Irgalı** Avrupa Birliği ve UEFA Şampiyonlar Ligi **Doğanay** Trabzonspor tribünlerinde taraftarlık pratikleri **Elmas** Sporun erkeklik halleri ve eşiktekiler **Hacısoftaoğlu** Kadın pehlivanlar: Güreşçi kadınların deneyimleri **Öztürk** Almanya'da göçmen kadın futbolcular **Akbaş-Koca** Boksörler, boks yapanlar **Şaşmaz** Voleybolun yükselişini kolaylaştıran etmenler **Çelik** Tour de France özelinde bisiklet sporu

163

Onaran Cumhuriyet: Tek ve ebedi mi? **Özdemirci** Cumhuriyet'in muteber din adamı **Gürel** Neo-Kemalizm, post-Kemalizm, post-post-Kemalizm **Çelik** Türkiye'nin "dar koridor"ları **Ağır** Milli iktisadın bedeli **Mert** Sol-demokrat ve liberal Cumhuriyet okumaları **Kılıç–Göçmen** Türkiye'de yumurta dondurma **Özcan** Peyami Safa ve Friedrich Nietzsche **Arafa** Doğulu kadın bedeninin yeniden sunumu **Baykan** Türkiye'de yerel siyaset üzerine üç güncel çalışma

164

Özavcı Doğu Sorunu, Lozan ânı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası **Zarakol** Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin uluslararası ilişkileri **Aydın** Lozan Antlaşması'nın anlamının yüzyıllık serüveni **Yenen** İttihatçılığın laneti **Mignon** Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar **Mermertaş** Mücerret sosyal formlar ve Medeniyet

165

Işık Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar **Savaşçın** Felaket, kriz ve tarih **Alpman** Felaketin politikası **Aslan** Felaket anlatısının uzamı **Çekem** Bilimkurgunun umut etme sorumluluğu **Cangöz** Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı? **Delier** Sanatta felakete direnen şey nedir? **Şahin** Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak **Akınerdem-Babül** Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler **Bezirgan-Tanış** Hafıza aktivizmi bağlamında protez bellek inşası **Ağören-Güner** Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları **Birler** Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi

166

Yüksel Ortadoğu kaynak araştırmalarına bir katkı **Sağlam** "Büyük Oyunu Görmek" **Girgin** "Gerçek Çingene" kurgusunun alanda mitleşen hali **Güven** Zorunlu bir kentleşme pratiği: Taşımalı eğitim **Yanık** Popülizm ve halk tartışmaları üzerine bazı notlar **Kocaaga** Mahalledeki AKP"ye partiler literatürü üzerinden bakmak **Ulusman** Edebiyat araştırmalarını dünyanın gündemine nasıl açarız?

167

Hünler *Yenik ve Yalnız*: Türkiyelilerin Duygu Durumu **Damar** Taciz, korku, umut, yılgınlık: Kent laikliği **Dede-Aydeniz** Nostalji sarmalı **Göral** Zorla kaybedilenlerin yakınlarının duygu atlası **Dicle** "Neden dünya yıkılmıyor?" **Yaren** Karanlık ve kurak: Politik sinemada Türkiye alegorileri **Özmen** Mağduriyet ve hınç toplumu **Bülbül** Kürtlerin duygudurumu üzerine iki spekülasyon

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002